Jan Rehmann

I NIETZSCHEANI DI SINISTRA

Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione

A cura di Stefano G. Azzarà

È POSSIBILE RICOSTRUIRE UNA TEORIA FILOSOFICA E POLITICA DI SINISTRA PARTENDO DA NIETZSCHE?

Da più di trent'anni, quella parte della sinistra che si vuole più "raffinata" annuncia il superamento della metafisica, la fine delle grandi narrazioni, la morte della filosofia della storia. Un lungo viaggio iniziato tentando di fondare una critica del "socialismo reale" e delle sue meste proiezioni politiche in occidente. Proseguito nel tentativo di coniugare la lettura "postmoderna" con l'esigenza di affermazione di nuove figure sociali. Per ritrovarsi infine impegnata a celebrare le "magnifiche sorti e progressive" dell'individuo proprio quando questo viene schiacciato ovunque sotto il peso di una precarietà (lavorativa, contrattuale, esistenziale, culturale) che ne distrugge il futuro già nel presente.

Una occasionale rilettura di alcune opere di Friedrich Nietzsche ha propiziato tale operazione culturale: un rovesciamento quasi perfetto. Al filosofo tedesco e alla sua lettura della crisi della modernità si richiamano Gilles Deleuze, Michel Foucault e molti altri autori, grazie alla scoperta del concetto di "differenza" e dell'intrinseco pluralismo che esso implicherebbe.

In questo libro, muovendo dalla lezione dei francofortesi (non risparmiando critiche neppure a loro), di Gramsci e Bloch, Jan Rehmann discute l'ambiguità di queste nozioni e mostra tutta l'arbitrarietà della lettura postmodernlsta di Nietzsche. Ed ecco che nelle mani dei "nietzscheani di sinistra" il pathos della distanza *che separa gli aristocratici fuorusciti dal gregge degli schiavi si tramuta nel concetto di* differenza *in quanto tale; e la* volontà di potenza *viene ingentilita fino a sembrare metafora di una concezione*

cooperativa del potere. La religione di Zarathustra viene così riproposta come retroterra di "nuovi possibili percorsi individuali" di liberazione per i "nomadi" dei nostri giorni.

Rehmann mostra come questi discorsi siano ben poco fondati in una lettura rigorosa dei testi nietzscheani e soprattutto, lungi dal costituire il presupposto per un rinnovamento della critica del dominio e della società capitalistica, siano del tutto solidali con l'offensiva ideologica neoliberale e le sue concrete pratiche di sottomissione politica e sociale.

Jan Rehmann (Altenmarkt, 1953) insegna Teoria sociale all '*Union Theological Seminary* di New York e Filosofia alla *Libera Università* di Berlino. È redattore dello "Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus" (HKWM) e della rivista *Das Argument.* Ha appena pubblicato *Einführung in die ideoiogietheorie* Tra le sue precedenti opere ricordiamo *Max Weber: Modernisierung ais passive Revolution,* 1998; *Die Kirchen im NS-Staat,* 1986 e, insieme ad altri, *Faschismus und Ideologie,1980,* e *Theorien über Ideologie,* 1979.

JAN REHMANN

I NIETZSCHEANI DI SINISTRA

Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione

a cura di Stefano G. Azzarà

Prefazione

L'immagine di Nietzsche in Italia: dopo il Sessantotto[a]

di Stefano G. Azzarà

«Bisogna avere del caos dentro di sé per partorire una stella danzante». «Io non sono un uomo, sono dinamite!». «La felicità non è fare tutto ciò che si vuole, ma volere tutto ciò che si fa». «Ciò che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male». Sono solo alcune delle citazioni di Friedrich Nietzsche, a volte imprecise, che è possibile leggere su una linea di t-shirt che ormai da molti anni è reperibile in confezione regalo nelle più fornite librerie d'Italia, a dimostrazione di come il filosofo tedesco sia stato ormai pienamente riassorbito da quella cultura di massa contro i cui primi vagiti egli stesso, nella Germania degli ultimi decenni dell'Ottocento, si era con veemenza scagliato.

Nel corso del 2002, invece, su un giornale di estrema sinistra veniva posta questa domanda retorica: «Si può

considerare il pensatore tedesco come un critico implacabile delle grandi costruzioni della cultura cristiana e liberale e di quell'ottimismo "assoluto" che tanto informa di sé il capitalismo. Un profilo che ne può fare uno dei padri del movimento *no global?.»[1].* Sullo stesso giornale, del resto, alcuni anni prima veniva riconosciuta la grande influenza delle «provocazioni filosofiche nietzschiane» sulle «fondazioni intellettuali dell'ultimo "assalto al cielo" rivoluzionario, quello partito dal '68»[2]. Nietzsche comunista e persino un po' *no global,* dunque? Sembra di sì, se teniamo conto che anche sulla ben più moderata "l'Unità" dei nostri giorni Bruno Gravagnuolo, citando Ernst Nolte, sostiene che, pur essendo fondamentalmente un autore di natura «impolitica», come riteneva Giorgio Colli, Nietzsche «incitava a ribellarsi» gli operai tedeschi della Germania guglielmina «persino più di Marx»[3]. Facendo un salto all'indietro di mezzo secolo, ricordiamo che nel 1954, nella celebre e famigerata *Distruzione della ragione,* György Lukâcs aveva sostenuto che «il pensiero filosofico di Nietzsche è rivolto fin da principio contro il socialismo e la democrazia»[4]. Nietzsche, aggiungeva il filosofo ungherese, ha sempre cercato «di distruggere, dal punto di vista del pensiero, l'idea dell'uguaglianza degli uomini» e a tal fine è giunto a idealizzare «quelle tendenze egoistiche della borghesia decadente che si dispiegavano all'epoca della sua attività e che acquistarono larghissima diffusione nel periodo dell'imperialismo; e quindi dell'egoismo di una classe già condannata al tramonto dalla storia, che nella disperata lotta contro il suo affossatore, il proletariato, mobilita tutti gli istinti barbari dell'uomo e fonda su di essi la propria "etica"».

Un abisso apparentemente incomprensibile separa queste diverse posizioni. Un abisso dentro il quale si

dispiega una profonda trasformazione culturale che ha completamente ridefinito l’orizzonte di significato della filosofia e della politica nella nostra epoca. E' il tema di cui si occupa Jan Rehmann, studioso tedesco che lavora allo Union Theological Seminary di New York, in un libro, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, che le Edizioni Odradek presentano adesso ai lettori italiani. Proprio per mostrare come questa trasformazione non passi soltanto per Deleuze o Foucault ma riguardi in pieno anche noi, mi soffermerò in queste pagine introduttive su alcuni passaggi significativi del mutamento dell’immagine di Nietzsche nel nostro Paese avvenuto tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta del secolo che ci sta alle spalle.

1. Nietzsche da destra a sinistra

Quando nel 1974 Gianni Vattimo pubblica *II soggetto e la maschera,* ormai da molto tempo l’immagine di Nietzsche non era certamente più quella che ancora oggi viene assunta come punto di riferimento polemico da molti interpreti del filosofo tedesco e cioè quella che viene comunemente definita come “vulgata lukacsiana”. Già nel periodo immediatamente successivo alla Seconda guerra mondiale e ben prima della *Nietzsche-Renaissance* vera e propria, come Vattimo stesso noterà in seguito[5], è cominciato in tutta Europa (e anche in Germania) un capillare lavoro reinterpretativo che ha come obiettivo quello di recuperare Nietzsche dall’utilizzo al quale era andato incontro da parte del nazismo, a partire dal noto saggio di Alfred Baeumler[6]. Si tratta di un’indiretta opera

di denazificazione che ha già un primo significato oggettivo di trascinamento della posizione del filosofo, per così dire, da destra a sinistra e che può far riferimento agli illustri precedenti di Lowith e di Jaspers, i cui interventi nietzscheani risalgono agli anni Trenta[7]. Un'opera che procede, in queste prime fasi, attraverso una rilettura che si concentra sulla riconduzione di Nietzsche nell'ambito della storia della filosofia e dunque sulla costruzione di un Nietzsche primariamente "filosofico" e con ciò depurato dagli aspetti più direttamente politici del suo pensiero. Va notato però come anche in questa rilettura tranquillizzante non mancassero già alcune suggestioni che avrebbero in seguito avuto notevole fortuna. Karl Lowith, ad esempio, non esita ad affermare il «rapporto» di Nietzsche «con la critica rivoluzionaria degli hegeliani di sinistra» (con Feuerbach, tramite Wagner, e con Bruno Bauer). Egli, inoltre, pone persino l'esigenza di «un raffronto» di Nietzsche con Marx (e con Kierkegaard), «poiché Nietzsche è l'unico... che abbia sottoposto ad un'analisi altrettanto basilare la decadenza del mondo borghese-cristiano»[8].

Non intendo entrare nel merito della legittimità dell'appropriazione baeumleriana e, di conseguenza, della successiva restituzione filosofica di Nietzsche in chiave per lo più esistenzialista. Basti però dire che dopo la guerra, nel dibattito filosofico europeo, l'idea di un generalizzato equivoco intorno al pensiero di Nietzsche, un equivoco al quale occorreva opporre una pronta riparazione e riabilitazione tramite un lavoro tutto interno alla sfera della filosofia, era già acquisita come un luogo comune, come quel filo conduttore che avrebbe orientato le successive rivisitazioni del suo pensiero[9]. In questo senso, i lavori della cosiddetta Nietzsche-*Renaissance*«, a partire dal *Nietzsche* di Heidegger del 1961, dalle riletture di

Kaufmann, Pautrat, Rey ed altri, sino al recupero poststrutturalista del filosofo tedesco in Francia (che un notevole debito ha con gli interventi proposti a partire già da diversi anni prima da Klossowski e Bataille), non faranno che portare coerentemente a compimento questa tendenza, declinando Nietzsche secondo le intenzioni delle diverse correnti che si sono susseguite e accavallate nel panorama europeo. In particolare, autori come Deleuze, Derrida, Foucault, ma anche Marcuse, trovano in parte già elaborata l'immagine di un Nietzsche radicalmente critico della società capitalistica borghese, un Nietzsche forse non di sinistra ma di sicuro nemmeno di destra. La «leggenda rosa» andava sostituendosi alla «leggenda nera»[10].

Anche nell'intellettualità che pure più saldamente si teneva ancorata al paradigma storiografico antifascista le cose sono più complicate di quel che appare a chi ancora oggi si propone di restituire a Nietzsche l'onore che il materialismo storico sembra avergli negato. Sebbene evidentemente non ci potesse essere un'immediata simpateticità e si debba piuttosto parlare di una ricezione e di un interesse critico, non si può sostenere che in autori come Adorno o Horkheimer ci sia una ripulsa netta nei confronti del pensiero di Nietzsche, come se questi fosse una sorta di *monstruum* protototalitario dal quale mantenersi rigorosamente alla larga, pena la contaminazione ideologica. La presenza di tematiche nietzscheane, l'idea cioè che quanto Nietzsche ha tematizzato e messo in discussione sia comunque degno di essere preso in considerazione e possa essere recepito come uno stimolo intellettuale, magari polemico, è innegabile in questi autori. In Ernst Bloch abbiamo addirittura un programma di recupero esplicito quantomeno di quel Nietzsche dionisiaco che «stava dalla

parte dell’utopia»[11], da distinguere dialetticamente da quello sulfureo e filoimperialista della volontà di potenza.

Lo stesso Vattimo sostiene che «moltissimi elementi del discorso sviluppato da Horkheimer e Adorno sono riportabili a Nietzsche», sebbene l'«analogia» trovi nel persistente hegelismo de Scuola di Francoforte i suoi «limiti»[12]. Quanto a Bloch, il rapporto tra uomo e natura delineato nello *Spinto dell’utopia* - ma non solo questo tema, bisognerebbe dire — ha per Vattimo chiare connotazioni nietzscheane[13]. La lettura lukàcsiana di Nietzsche, poi, non è esente da errori di prospettiva. Errori che, come ha messo in evidenza Domenico Losurdo, non sono imputabili solo a Lukàcs ma alla germanofobia che caratterizza la cultura della “rivoluzione democratica internazionale” che accompagna la Seconda guerra dei Trent’anni e al suo «mito» di un «*Sonderweg* tedesco»[14]. Persino questa lettura, tuttavia, non può assolutamente essere presa come una sorta di bando di scomunica e di univoca messa all’indice. Vattimo parla di feconde influenze nietzscheane nel «primo Lukàcs»[15] di *L’anima e le forme* e di *Storia e coscienza di classe.* Ma anche la *Distruzione della ragione* contiene — quantomeno implicitamente — il riconoscimento della forza di questo pensiero e della necessità di confrontarsi con esso; l’idea cioè che Nietzsche rappresenti un momento decisivo della storia della cultura europea e dell’evoluzione della nostra società, un problema che non è possibile rimuovere con una semplice demonizzazione o con un’alzata di spalle. Nietzsche, dice Lukàcs, è «il più geniale e complesso esponente» dell’«autoconoscenza della decadenza» borghese[16]. Anche se in anni ormai remoti, Vattimo stesso ha riconosciuto il valore di questa lettura di Lukàcs come qualcosa con cui «non si può non fare i conti» e anzi come «quella con cui è

più necessario misurarsi», quantomeno per il fatto che «in base alla radicalità della condanna lukacsiana e grazie a essa noi possiamo prendere coscienza della non accidentalità o marginalità dell'utilizzazione fascista di Nietzsche, e scoprire anche quale ne sia la base, che bisogna scuotere se si vuole davvero recuperare il suo pensiero al dialogo filosofico»[17]. Pur giungendo alla fine a negarla, Lukàcs (sul quale si sovrappone forse eccessivamente qui l'ombra di Bloch[18]) ha infatti tematizzato «la possibilità che, dall'interno stesso, in qualche modo, del mondo borghese venga un contributo positivo al rinnovamento dei modelli di esistenza individuale e sociale dell'uomo».

Anche in Italia gli studi di Luigi Giusso, Antonio Banfi, Galvano Della Volpe ed Enzo Paci avevano già da tempo interpretato Nietzsche «soprattutto dal punto di vista di una ragione critica, antidogmatica e antimetafisica»[19]. L'idea di una onnipervasività del cliché lukacsiano, in questa prospettiva, appare come un'illusione ottica strettamente connessa all'ossessione, ancora oggi largamente diffusa, di una presunta egemonia culturale del materialismo storico nell'Italia del secondo dopoguerra. Una situazione sulla quale — soprattutto considerando la rapidità con la quale questa egemonia si sarebbe dissolta - è legittimo avere più di qualche dubbio.

La questione dell'effettiva presenza di Lukacs nel dibattito marxista italiano e nella pratica del materialismo storico nel nostro paese, un ambito culturale nel quale agiva comunque con forza la presenza dell'eredità gramsciana, meriterebbe un discorso a sé. Certamente ben diversa da quella di Lukacs era la lettura, per quanto sommaria, che di Nietzsche aveva dato Gramsci, il quale

aveva parlato sì di Burckhardt, dell'«influsso romantico francese», del «culto di Napoleone» e delle «tendenze razziste» culminate in Gobineau e Chamberlain ma soprattutto delle «origini popolaresche» del «"superuomo"» e di «molta sedicente superumanità nicciana», come quella di D'Annunzio, i cui prototipi sono da rintracciare nella «letteratura d'appendice» alla Dumas [20]. Una tesi che verrà ripresa più avanti con notevole successo da Umberto Eco in opere come *Apocalittici e integrati* e Il *superuomo di massa*[21]. Lo stesso Mazzino Montinari, poi, era un intellettuale che rimarrà per sempre legato al PCI. Egli aveva frequentato a lungo gli archivi della DDR e, come ricorda Marino Freschi, aveva potuto lavorare su Nietzsche anche grazie all'appoggio di questo partito[22].

Con ciò non si vuole negare che negli ambienti vicini al marxismo ufficiale l'atteggiamento nei confronti di Nietzsche fosse fortemente critico e che, per il ruolo culturale assegnatogli negli anni del nazismo, questi venisse percepito come un filosofo di destra. La travagliata vicenda della pubblicazione dell'edizione Colli-Montinari è in questo senso significativa[23]. Questo episodio non va certamente esagerato, visto che la casa editrice Einaudi aveva sì in catalogo la *Distruzione della ragione* ma pubblicava già da tempo anche Nietzsche. *Ecce homo* esce a cura di Sergio Romagnoli nel 1950 per essere ripubblicato nel 1955. Una scelta dell'epistolario, curata da Barbara Allason, esce nel 1961. Inoltre, a parte le considerazioni di natura economica, che non vanno sottovalutate, l'Einaudi, come ricorda Cesare Cases, aveva sì «forti riserve ideologiche» ma «non tanto contro il nome di Nietzsche» in quanto tale bensì «contro l'idea di pubblicarne l'*opera omnia* da mettere accanto a quella di Gramsci, come se fossero classici che avevano militato

sotto la stessa bandiera»[24]. Infatti pubblicherà in seguito, senza scandalo, alcuni testi dell'edizione critica (le *Considerazioni inattuali* nel testo stabilito da Colli e Montinari usciranno nel 1972, lo stesso anno in cui escono da Adelphi le parti mentre la *Gaia scienza,* già pubblicata da Adelphi nel 1965, entrerà nella collana NUE nel 1979). Tuttavia, è chiaro che il rifiuto conclusivo di pubblicare l'intera edizione critica e anche la semplice traduzione integrale è in qualche modo il segno, più che di un imbarazzo ideologico, di una precisa linea di politica culturale ed editoriale.

Per un Vasoli che denunciava nell'interesse per Nietzsche una «moda» che portava con sé un «vago sentore di malattia o di decadenza»[25], si potrebbe sintetizzare, c'era in quegli anni un Cantimori che affermava la necessità di conoscere Nietzsche «se si vuol conoscere questa realtà, conoscerla per capirla, capirla sul serio, per farla progredire e per cambiarla» e che contestava ogni forma di «censura o autocensura»[26]. Il momento più significativo per il mutamento dell'immagine di Nietzsche in Italia è però senza dubbio il ciclo politico-sociale che va dal 1968 al 1977. E' in questi anni che si determina «un vasto processo di maturazione della cultura e anche della coscienza politica, il quale sembra metterci in grado di cogliere finalmente una connessione tra fine della metafisica, rivoluzione delle strutture socio-politiche e costruzione di una umanità qualitativamente nuova»[27]. Ed è in questi anni che si diffondono le più significative interpretazioni del filosofo tedesco e in generale del «pensiero negativo», interpretazioni che — a definitiva smentita delle tesi antilukàcsiane — sono fornite pressoché esclusivamente da autori che si collocano a sinistra, come Mario Tronti, Massimo Cacciali, Nicola De Feo e altri,

autori i quali proprio con Lukàcs in primo luogo polemizzano[28]. Ed è questo il punto di riferimento più volte esplicitamente indicato da Vattimo, il quale, pur distinguendosi dalla linea interpretativa appena citata, procede ad una contestualizzazione di questo evento anche sul piano delle sue comuni motivazioni reali. «Sarebbe difficile», dice, «spiegare la rinascita degli studi nietzschiani negli anni Sessanta solo in base a un interesse filosofico o di politica culturale»[29]. Anzitutto, Nietzsche, come abbiamo detto, viene riletto anche a sinistra a partire da un interesse politico ed è percepito e recepito come un critico spietato della società borghese, come un autore «che metteva in discussione in termini radicali il falso illuminismo delle moderne società occidentali». Nel nietzscheanesimo, in altre parole, era individuata da molti intellettuali «una radicalizzazione estrema della critica alla democrazia capitalista che aveva i suoi rappresentanti nella scuola di Francoforte: Adorno, Horkheimer, Benjamin. E, non ultimo, Marcuse». La «"leggenda rosa"» diviene a questo punto «assolutamente dominante» e Nietzsche è eletto a «nonno della contestazione studentesca».[30]

Si tratta di un'indicazione importante. Già in un saggio del 1940, nel delineàre un profilo sintetico della filosofia tedesca dei primi decenni del XX secolo per metterne in evidenza i legami con la preparazione ideologica del nazismo, Marcuse tende a distinguere nettamente la figura di Nietzsche dalla *Kulturkritik* dell'epoca. Nietzsche conduce certamente un «attacco» contro l'«autocoscienza ottimistica» della società del II Reich e il suo illusorio progressismo scientista ma lo fa a partire da motivazioni che «trascendono tanto il sistema liberale, quanto quello totalitario» e non può essere accostato ad autori come Langbehn o il più tardo Moeller van den Bruck[31]. Se

certamente «la sua ricezione è avvenuta... nel contesto dell'avvento dello Stato autoritario», la sua filosofia più auten|ica non può essere considerata di destra perché era in realtà «fondata su un nuovo individualismo».

È una tesi che torna pressoché identica in *Eros e civiltà,* di quindici anni dopo. In Nietzsche sono presenti «elementi del passato terribile» e in particolar modo la celebrazione del «dolore» e della «potenza»[32]. E però si tratta degli ultimi residui di un tipo di morale, la morale ascetica legata all'intera tradizione del pensiero occidentale, che nel complesso «egli lotta per superare». Egli contribuisce a costruire «l'immagine di un nuovo principio della realtà» che «infrange il contesto repressivo e anticipa la liberazione dall'eredità arcaica». In questo senso, Nietzsche viene interamente ricollocato nel filone del pensiero critico: è un filosofo della «liberazione» in quanto si propone un «rovesciamento del senso di colpa» che faccia piazza pulita di ogni «negazione degli istinti vitali» e dell'«accettazione degli ideali repressivi», aprendo la strada all'«affermazione» e alla «ribellione» dell'individuo. E' una lezione che convergerà nel 1962 con la lettura del gauchista Deleuze, per il quale Nietzsche afferma l'«irresponsabilità» contro quel «risentimento» e quella «cattiva coscienza (è colpa mia)» che culminano nello hegelismo; egli consente di andare anche al di là di Freud, fornendoci una «filosofia che libera»[33]. Anche tramite Bloch, un altro autore molto caro al Sessantotto, del resto, Nietzsche finiva da diverso tempo per rientrare in qualche modo, anche se in maniera tangente e in chiave critico-dialettica, nella *«corrente calda»* del marxismo: «Dioniso è un dio liberatore», aveva detto, e nella «festa popolare» dionisiaca «si anticipa la liberazione del popolo»[34].

Bisognerebbe soffermarsi con cura su questa importante lettura marcusiana e poi de-leuziana di Nietzsche, per mostrare quanto l'immagine costruita da Vattimo — e in generale la sensibilità filosofica sessantottesca — ne sia debitrice. Nei limiti di questa introduzione, bisogna però evidenziare come a questo primo elemento storico-politico se ne aggiunga un altro non meno importante: «La Nietzsche Renaissance», contìnua Vattimo, «si saldò ben presto, negli anni Sessanta, con lo spirito della contestazione che rifiutava da sinistra il comuniSmo sovietico»[35].

Non è il caso di addentrarsi in una riflessione sul ciclo 1968-77 e sul suo significato politico generale. Se cioè esso abbia costituito realmente una spinta "rivoluzionaria", come veniva soggettivamente percepito dai suoi protagonisti, oppure sia stato un fenomeno di trasformazione della coscienza sociale, delle gerarchie generazionali, dei costumi e della morale tutto interno alle compatibilità sistemiche e funzionale alla modernizzazione capitalistica di una società che diventava affluente ed entrava nella fase del consumo di massa favorito dai successi del grande compromesso fordista-keynesiano, come mi sembra più plausibile. Voglio soltanto sottolineare qui che è la storia concreta, un concatenamento di fatti politici, a sollecitare una riconsiderazione di Nietzsche e il suo graduale ma pieno assorbimento nel pantheon culturale della sinistra. Fenomeni che non costituiscono dunque un processo che avvenga puramente nell'ambito della storia delle idee ma sono un momento interno ad un conflitto storicopolitico reale, un conflitto che chiama una generazione a prendere posizione e interpella in particolar modo i ceti intellettuali.

E proprio questo che mi sembra più interessante. Probabilmente è vero che «all'insegna della comune adesione all'utopia si consumava l'ennesimo equivoco di una lunga serie tra marxismo e anarchismo», tra «chi crede all'utopia come molla all'azione» e «chi crede all'utopia come anticipazione della realtà»[36]. Una valutazione complessiva del significato politico del "sessantottismo" e della sua cultura deve prima o poi essere data ed è importante che lo sia perché è molto probabile che ci siano dei nessi tra quanto è accaduto nella cultura di quel periodo e le trasformazioni della sfera ideologica che sono avvenute negli ultimi trent'anni. In considerazione della pluralità di quell'esperienza, nella quale — pur nella comune intenzione di «"liberare" il marxismo dalle incrostazioni ancora umanistiche, storicistiche, metafisiche in definitiva, che lo bloccano e lo legano alle ideologie ottocentesche»[37] - si confondevano istanze e spinte molto diverse tra loro, questo può avvenire però non in astratto ma soltanto alla fine di un percorso di analisi che si occupi quantomeno delle sue tendenze più significative e che discrimini attentamente tra esse. E poiché sono sempre le concrete prese di posizione di fronte ai fatti della storia che consentono tale discrimine, ciò può a sua volta avvenire solo attraverso un lavoro di ricerca che ricostruisca il significato di tali tendenze non nella pura internità del discorso filosofico ma in quanto risposte a problematiche e costellazioni storicopolitiche ben precise, risposte che sono sempre dialetticamente in movimento come la storia stessa. In questo senso, l'evoluzione della lettura che Vattimo dà di Nietzsche (ma anche le ben diverse proposte di assimilazione di questo autore nell'ambito della sinistra fornite da Cacciali, Tronti e altri) è certamente un capitolo della storia dell'interpretazione del filosofo tedesco alla fine del Novecento ma è soprattutto un capitolo della storia

della società italiana e dei suoi ceti intellettuali, che nei conflitti che attraversano tale società — e che lo fanno in quanto attraversano il mondo intero — sono stati completamente immersi, tanto da prendere posizione e sollecitarne una risoluzione, in un senso o nell'altro, proprio mediante il loro lavoro intellettuale.

Ecco allora che la contestualizzazione politica opérata da Vattimo appare di grande significato. «Negli anni Sessanta», dice, si è creato «un clima più adatto» per il «dialogo dei marxisti con Nietzsche» perché ormai «sono presenti tutti quegli elementi di crisi dell'ortodossia lukacsiana che culmineranno nel Sessantotto, che rappresenta il momento decisivo per il recupero di Nietzsche a sinistra»[38]. In una parte dell'intellettualità di sinistra che gravitava attorno al movimento del Sessantotto, nella «sinistra morale»[39], Nietzsche poteva già essere percepito come una fonte di argomentazioni tali da stimolare il "dissenso" nei confronti tanto della società capitalistica quanto del socialismo sovietico e del suo «volto burocratico e autoritario»[40]. Una già sedimentata lettura della sua opera in chiave "individualistica" e libertaria era di fatto utilizzata per denunciare lo sfruttamento e l'alienazione del mondo borghese ma anche — e forse soprattutto — gli esiti totalitari di una società che aveva promesso la liberazione dalle catene di questo sfruttamento e di questa alienazione ma che, in particolare dopo i fatti di Praga, sembrava avere tragicamente fallito, rovesciandosi in una nuova forma di dominio ed oppressione non sostanzialmente diversa da quella capitalistica. Quella società che si voleva radicalmente nuova, insomma, veniva contestata come non abbastanza rivoluzionaria e Nietzsche veniva assimilato come la possibile fonte di una spinta rivoluzionaria ulteriore, come

l’ispiratore — «antifascista» e «antitotalitario»[41] ad un tempo — di una rivoluzione “più autentica” o addirittura “permanente”, di un socialismo “più vero” perché più attento alle ragioni dell’individuo e alle «aspirazioni di libertà, di autenticità, di rinnovamento profondo dell’uomo»[42].

In un momento in cui la Guerra fredda è allo zenit e in cui estremamente acceso è anche l’aspetto ideologico-culturale del conflitto di sistema tra i due campi geopolitici, un pezzo cospicuo di ceti intellettuali e una parte notevole di una generazione fanno defezione da uno di questi campi e, sebbene per motivazioni soggettive generose che si richiamano ad una maggiore radicalizzazione a sinistra — ragioni utopistiche o ultrautopistiche, potremmo dire -, fanno una scelta politica precisa che si configura come una rimozione dei dati di fatto e dei rapporti di forza reali. «Proprio quanto agli occhi di Marx rendeva necessario e non solo augurabile il socialismo, la sua maggiore razionalità, la sua “ulteriorità” rispetto al capitalismo, interessava di meno, ed anzi il sogno di socialismo e di comuniSmo si colorava spesso di suggestioni eccentriche», è stato detto: «l’emarginato come alternativa positiva alla normalità borghese, il rivoluzionario come eroe romantico... o come cavaliere dell’ideale, don Chisciotte contro il materialismo di Sancio, il lavoro stramaledetto nella catena di montaggio capitalistica destinato a divenire gioco e godimento nel socialismo»[43]. E' un atteggiamento diffuso ma anche confuso, che coinvolge spezzoni di sinistra pur molto diversi tra loro. Bisogna «dire *no* al socialismo di oggi», aveva detto nel 1966 persino Mario Tronti, il cui operaismo, per via del suo rigido particolarismo, si distìngueva pur nettamente dalla

proposta di Vattimo. Bisogna contestare «l’organizzazione presente della lotta e della ricerca»[44].

Si tratta di un processo di sganciamento e ricollocazione complesso e di non breve durata. Agli elementi storici sinora citati bisogna infatti aggiungerne un altro. Luciano Canfora ricorda che Mazzino Montinari aveva notato «compiaciuto» come «nel febbraio 1977… il movimento che in quei mesi investì l’Italia si richiamava a Nietzsche»[45]. Addirittura, dice, «sulle mura dell'Università di Roma, da cui veniva scacciato Luciano Lama, campeggiava il detto dello Zarathustra: “Il deserto cresce, guai a chi nasconde deserti dentro di sé”».

Il semplice legame che sussisteva tra il PCI o il suo sindacato e il campo sovietico, con il suo autoritarismo e la sua politica di potenza nei confronti dei paesi “fratelli”, non basta a dare ragione del «contatto intensissimo» tra Nietzsche e «i movimenti dell’estrema sinistra», ovviamente[46]. C’è in questo episodio qualcosa di più e cioè la denuncia del PCI come un partito non estraneo ad un coinvolgimento nell’organizzazione capitalistica della società italiana, anzi come un vero e proprio baluardo dell’ordine borghese in relazione alla sua funzione di integrazione etica delle masse nel sistema produttivo e al suo culto del lavoro. Se da un lato viene completamente rimosso il quadro geopolitico internazionale, dall’altro l’internità del PCI alle istituzioni, ma soprattutto la prassi democratica della via italiana al socialismo, viene percepita da questi settori come moderatismo (e questa percezione è cosa ben diversa sia dal logoramento al quale tale prassi era effettivamente ridotta in quegli anni sia dalla questione del Compromesso storico) e, in ultima istanza, come tradimento degli ideali rivoluzionari. A ciò si aggiunga

l’assoluta incapacità da parte di molti intellettuali di fornire una lettura obiettiva dei rapporti di forza politico-sociali. Nel momento in cui il ciclo delle lotte era giunto ad un picco, qualcuno parlava persino di maturità del controllo operaio sul ciclo produttivo e di «potere politico autonomo di parte operaia»[47] e la saldatura tra l’intellettualità studentesca in formazione e i nuovi ceti operai alfabetizzati sembrava a portata di mano, non furono pochi a credere, con esiti tragici e devastanti, che in Italia fossero presentì le condizioni per un’accelerazione rivoluzionaria.

Anche in questo caso, non è possibile qui approfondire la questione e mostrare come la trasformazione in atto fosse sì impetuosa ma andasse in una direzione ben diversa da quella auspicata da molti protagonisti di quegli anni. E però il senso dell’episodio citato da Canfora è chiaro: di fronte ad un PCI che appariva appiattito sulla difesa “migliorista” dell’esistente e che sembrava incarnare una semplice variante della «moralità pubblica»[48] dominante — il culto della ragione e del lavoro produttivo, il principio di autorità, i valori ascetici della famiglia, della solidarietà e del sacrificio, il primato della società sull’individuo -, il nome di Nietzsche sembrava paradossalmente indicare a qualcuno la direzione per seguire una strada diversa, anticonformista, trasgressiva e perciò più autenticamente rivoluzionaria. E questo, ancora una volta, in nome di una spinta utopistica estrema che faceva perno sull’esaltazione criptostirneriana del primato dell’individuo e della sua libertà assoluta. Nell’estate del 1977 il “Corriere della sera” poteva così notare con un certo stupore, in una corrispondenza da un convegno nietzscheano tenutosi a Cefalù, «il nuovo interesse di intellettuali antifascisti e democratici di sinistra per l’autore “innominabile” dello *Zarathustra»,* tanto che Giorgio Almirante, presente in

Sicilia negli stessi giorni per un comizio a Palermo, «esclamò malinconicamente: “adesso ci vogliono scippare anche Nietzsche”»[49]!

Anche a prescindere dal giudizio di valore, non si può dar torto ad Aymeric Monville, che pure ricostruisce con accuratezza la sola scena francese: «Il ritorno di Nietzsche è stato preparato dalla generazione liberale-libertaria del ’68. Essa, tanto esteriormente “emancipatrice” nel costume quanto profondamente repressiva nel suo apparato istituzionale, doveva inventarsi un Nietzsche su misura. Un Nietzsche inaccessibile, dall’eburnea disinvoltura, innocente di tutto per definizione e in primo luogo di tutto quel che è stato capace di scrivere. Un Nietzsche “premuroso con le fragili vecchiette” come scrive l’inenarrabile Onfray. Un Nietzsche da urlo (come dicono i critici letterari) nel mausoleo degli iconoclasti. Un Nietzsche “di sinistra”, ovviamente, ossia drogato di buona coscienza (compresa quella del “politicamente scorretto”)»[50]. Del resto, già nel momento in cui questo processo andava consolidandosi, Giuliano Campioni — che più tardi modificherà non di poco le proprie posizioni ma che in quegli anni è collaboratore di “Rinascita” — notava allarmato: «la rivalutazione... spesso acritica e multiforme» di Nietzsche, «partita soprattutto dalla Francia e scimmiottata anche da noi, fa parte di una politica culturale molto pericolosa, tanto più quando le idee di Nietzsche, variabili scintillanti ed acute di un fondo decisamente reazionario, vengono accolte come espressione critica, ultima ed estrema, della civiltà borghese». Una critica, tanto più, «che, per i più entusiasti, è superiore a quella marxista in quanto va più nel “profondo”»[51].

Tutto sembra qui d'un tratto paradossalmente rovesciato. Come ricorda Jan Rehmann nel libro che mettiamo qui a disposizione dei lettori italiani, Nietzsche, che era di destra, è ora all'estrema sinistra; gli ideali del comuniSmo storico sono invece ricollocati a destra. Quando la rivoluzione passiva che — questa sì — effettivamente scorreva attraverso lo sviluppo della civiltà dei consumi si sarà però dipanata, la società sarà certo radicalmente trasformata ma il quadro sarà ben diverso da quello che molti in quegli anni si aspettavano: l'utopia della liberazione del desiderio e del simbolico sarà realizzata unicamente nel trionfo dell'immediatezza e nell'accesso generalizzato al consumo, mentre l'individuo sarà tornato al centro della scena nella forma della frantumazione di ogni identità ed appartenenza ma anche di ogni capacità di resistenza e pVogettualità politico-sociale. È la società in cui trionfa l'ideologia neoliberale, una società nella quale nel frattempo molti dei protagonisti del Sessantotto si saranno riconosciuti, potendo anche dire di aver mantenuto una piena coerenza con i propri ideali libertari.

Riferimenti bibliografici

AA.VV, 1969: *La sinistra e il controllo operaio,* Feltrinelli, Milano.

Alfieri, Luigi, 1979: *Noi nietzscheani...,* “Prassi e teoria”, n° 1, pp. 231-43.

Baeumler, Alfred, 2003: *Nietzsche filosofo e politico,* Edizioni di Ar, Padova; ed. orig. *Nietzsche, der Philosoph*

und Politiker, Reclam, Leipzig 1931.

Bloch, Ernst, 1992 (1935): *Eredità del nostro tempo,* trad. it. di Laura Boella, il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Erbschaft dieser Zeit,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962.

Id., 2005 (1938-1947): *Il principio speranza,* trad. it. di Enrico De Angelis e Tomaso Cavallo, Garzanti, 1994 sgg.; ed. orig. *Das Prinzip Hoffnung,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959.

Campioni, Giuliano, 1979: *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche,* "Prassi e teoria", n° l,pp. 145-77.

Id., 1992: *Leggere Nietzsche: alle origini dell'edizione Colli-Montinari,* ETS, Pisa.

Id., 2002: *Friedrich Nietzsche: breve storia dell'edizione,* Adelphi, Milano. In http://www.adelphi.it/diario/1983/18/243/diario.asp?isbn=8845916561.

Canfora, Luciano e Fedeli, Damiano, 2003: *Nietzsche, un mito per tutte le stagioni,* "Corriere della sera", 11 gennaio.

Cantimori, Delio, 1967: *Conversando di storia,* Laterza, Bari.

Cases, Cesare, 1987: *Il granduca di Weimar. Ricordo di Mazzino Montinari,* "Belfagor", XLJI, n° 3, 31 maggio, pp. 335-40.

Corriero, Emilio Carlo, 2007-. *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della "morte di Dio",* Marco Valerio, Torino.

D’Avossa Lussurgiu, Anubi, 2000: *Nietzsche 2000,* “Liberazione”, 24 agosto (è l’occhiello redazionale ad un estratto del saggio di Gilles Deleuze *Pensiero nomade,* pubblicato in occasione del centenario della morte di Nietzsche.

Deleuze, Gilles, 2002: *Nietzsche e la filosofia e altri testi,* cura e traduzione di Fabio Polidori, Feltrinelli, Milano 1992, poi Einaudi, Torino (prima ed. italiana assoluta, con traduzione di Salvatore Tassinari, Colportage, Firenze 1978); ed. orig. *Nietzsche et la philosophie,* PUF, Paris 1962.

Eco, Umberto, 1986: *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare,* Bompiani, Milano 1976 sgg.

Id., 1987: *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa,* Bompiani, Milano 1964 sgg.

Freschi, Marino, 2000: *Nietzsche, la parabola di un Superuomo,* “il Messaggero”, 23 agosto.

Gagliardi, Rina, 2002: *L’apocalisse dell’Occidente,* recensione al libro di Massimo Fini *Nietzsche. L’apolide dell’esistenza* (Marsilio, Venezia 2002), “Liberazione”, 30 maggio.

Gramsci, Antonio, 2001: *Quaderni del carcere,* edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975 sgg.

Gravagnuolo, Bruno, 2003: *Nietzsche? Aristocratico, ma lo amavano anche gli operai,* “l’Unità”, 12 gennaio.

Jaspers, Karl, 1996: *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare,* a cura di Luigi Rustichelli, Mursia, Milano; ed. orig. *Nietzsche. Einfuhrung in das Verständnis seines Philosophierens,* Springer, Berlin 1936 (poi de Gruyter & Co., Berlin-New York 1974).

Losurdo, Domenico, 2002: *Nietzsche il ribelle aristocratico,* Bollati Boringhieri, Torino.

Lowith, Karl, 1949 (1939): *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX,* trad. it. di Giorgio Colli, Einaudi, Torino; ed. orig. *Von Hegel zu Nietzsche,* Europa-Verlag, ZürichWien 1949.

Lukâcs, György, 1959: *La distruzione della ragione,* trad. it. di Eraldo Arnaud, Einaudi, Torino; ed. orig. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau, Berlin 1954.

Id., 1976: “Il retaggio di questa epoca”, in AA.VV, *Problemi teorici del marxismo,* quaderno di “Critica Marxista”, Editori Riuniti, Roma, pp. 235-48.

Marcuse, Herbert, 1964: *Eros e civiltà,* Einaudi, Torino; ed. orig. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud,* Beacon Press, Boston 1955.

Id., 2001 (1940): *La filosofia tedesca nel Ventesimo secolo,* in Id., *Davanti al nazismo. Scrìtti di teorìa crìtica 1*Roma-Bari.

Monville, Aymerìc, 2007: *Misere du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray,* Aden, Bruxelles.

Ripepe, Eugenio, 1979: *Le illusioni del regresso. A proposito di un neo-filosofo,* “Prassi e teoria”, n. 1, pp. 265-

86.

Todisco, Alfredo, 1977 :*Nietzsche non più proibito conteso fia marxisti e cattolici,* “Corriere della sera”, 29 giugno.

Tronti, Mario, 1971: *Operai e capitale,* Einaudi, Torino 1966 sgg.

Vasoli, Cesare, 1961: *A che servono i filosofi in Italia,* “Itinerari”, VIII, n. 49, maggio, pp. 97-102.

Vattimo, Gianni, 1972: *Arte e utopia,* dispensa del corso di Estetica 1971-72, Litografia Artigiana, Torino.

Id., 1978: *Nietzsche e i “nuovi filosofi” del PCI,* “Mondoperaio”, n° 10, pp. 104-7.

Id., 1981 : Introduzione a Friedrich Nietzsche, *Aurora,* Newton Compton, Roma.

Id., 1980 (1974): *Ragione ermeneutica e ragione dialettica,* in Id. 1980a, pp. 15-43.

Id., 1983 (1974): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione,* 2a edizione, Bompiani, Milano.

Id., 1985: *Introduzione a Nietzsche,* Laterza, Roma-Bari.

Id., 2000a (1973): *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell’avanguardia,* in Marino Freschi (a cura di), *Il caso Nietzsche,* Libreria del Convegno, Cremona 1973; ora in Vattimo 2000a, pp. 125-42.

Id., 2000b: *Il Nietzsche “italiano”,* in Vattimo 2000a, pp. 273-80; ed. orig. *Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne,* “Magazine Littéraire”, n° 298, 1992, pp. 40-3.

Id., 2000c: *SuperNietzsche,* “l'Espresso”, 17 agosto 2000.

Id., 2004: *Il filosofo inattuale e impolitico che ci fece rileggere Nietzsche,* "“La Stampa”, 13 novembre.

Note

[a.] Un’anticipazione è stata pubblicata su “ Marxismo Oggi” n. 2, 2008.

[1] Gagliardi 2002.

[2] D’Avossa Lussurgiu 2000.

[3] Gravagnuolo 2003.

[4] Lukacs 1959, pp. 326, 370 e 348.

[5] Vedi Vattimo 1981, p. 8. Si tratta di Lowith 1949 e di Jaspers 1996.

[6] Baeumler 2003.

[7] Vedi Vattimo 1981, p. 8.

[8] Lowith 1949, p. 288.

[9] Secondo Monville, l’appropriazione di Nietzsche a sinistra e il suo utilizzo per un “rinnovamento” del marxismo precede in realtà la lettura nazista e comincia in Francia con il socialista Charles Andler negli anni Venti. Vedi Monville 2007, p. 16 sgg.

[10] Alfieri 1979, p. 232.

[11] Bloch 1992, p. 42.

[12] Vattimo 1983, p. 57; su Bloch cfr. Vattimo 1972.

[13] Vattimo 1983, p. 328 sgg. È l’idea marxiana di una «naturalizzazione dell’uomo, umanizzazione della natura»: cfr. Bloch 2005, pp. 307, 338, 368.

[14] Losurdo 2002, p. 656 sgg. Anche per Campioni «il limite del discorso di Lukacs» è quello «di una proiezione del filosofo verso la mitologia politica del nazismo nel contesto esclusivo della storia tedesca» ma non certamente quello di aver equivocato la natura reazionaria del pensiero di Nietzsche, che è anche a suo avviso indubbia (1979, pp. 153-4-, n. 7).

[15] Vattimo 1980, pp. 18-9.

[16] Lukacs 1959, p. 315.

[17] Vattimo 2000a, p. 131.

[18] In realtà Lukacs polemizzò apertamente con l’operazione biochiana di recupero parziale e dialettico di Nietzsche e, in generale, degli istinti anticapitalistici dei ceti «non contemporanei» con queste parole: «Il tentativo blochiano di scoprire un nuovo metodo di lotta contro

l'ideologia del fascismo deve... considerarsi fallito. E' fatica vana cercare l'"oro" nelle ideologie dei contadini e dei piccolo borghesi arretrati. L'"oro" è contenuto per questi ceti negli istinti anticapitalistici che scaturiscono dalla loro condizione sociale scissa, dall'oppressione e lo sfruttamento che esercita su di loro il capitalismo monopolistico» (1976, p. 242).

[19] Vattimo 1985, p. 151.

[20] Gramsci 2001, Q,14(I), 2, §4, p. 1657, §7, p. 1660, Q, 16 (XXII), § 13, p. 1879-81, Q, 17 (IV), § 3, p. 1908.

[21] Cfr. Eco 1986, pp. V-VI, 53, ssgg. e Eco 1987, pp. 5-6.

[22] Freschi 2000. Cfr. Vattimo 2004.

[23] Per una ricostruzione dettagliata ma non propriamente benevola verso la casa editrice torinese e la sua «volontà pedagogica» cfr. Campioni 1992, p. 61 sgg, che se la prende in particolar modo con Cesare Vasoli, reo di avere criticato l'originario proposito einaudiano di sostenere il progetto di Colli e Montinari. Una sintesi in Campioni 2002.

[24] Cases 1987, p. 336. Cesare Cases ricorda come per un certo periodo Mazzino Montinari «quasi si scusava con gli amici di essersi votato anima e corpo a un eretico vitando, anche se peraltro aveva già tradotto per Boringhieri tre carteggi nietzscheani» *(ibidem).*

[25] Vasoli 1961, p. 98.

[26] Cantimori 1967, pp. 94 e 96.

[27] Vattimo 2000a, p. 125; cfr. Vattimo 2000b, p. 278.

[28] Una ricostruzione di alcune di queste riletture è fornita in Corriero 2007.

[29] Vattimo 2000c.

[30] Alfieri 1979, p. 236.

[31] Marcuse 2001, p. 4.

[32] Marcuse 1964, p. 154.

[33] Deleuze 2002, pp. 33, 172 e 284. Sui limiti "borghesi" di Freud e della psicoanalisi cfr. Bloch 2005, p. 62 sgg.

[34] Bloch 2005, pp. 246 e 1055.

[35] Vattimo 2000c.

[36] Ripepe 1979, p. 284.

[37] Vattimo 1978, p. 105.

[38] Ivi, p. 104.

[39] Monville 2007, p. 9.

[40] Vattimo 1972, p. 1.

[41] Monville 2007, p. 56.

[42] Vattimo 1972, p. 1.

[43] Ripepe 1979, pp. 283-4.

[44] Tronti 1971, p. 15.

[45] Canfora e Fedeli 2003.

[46] Vattimo 2000b, p. 279.

[47] Tronti 1971, p. 253. Cfr. AA.VV 1969, p. 37 sgg.

[48] Vattimo 1972, p. 2.

[49] Todisco 1977.

[50] Monville 2007, pp. 10-1.

[51] Campioni 1979, p. 145.

Introduzione

di Jan Rehmann

I. Nel film di Marco Tullio Giordana *Maledetti vi amerò,* del 1980, il giovane Riccardo, lacerato tra terrorismo di sinistra e yuppismo, recita poco prima della morte una nuova variante della *politicai correctness*: «L'erotismo è di sinistra, la pornografia di destra. Anche la penetrazione è di destra, mentre i preliminari invece sono di sinistra. [...] L'eterosessualità è di destra. L'omosessualità ha invece un profondo valore trasgressivo, quindi è di sinistra. Marocchino, afgano, erba e fungaria varia sono di sinistra mentre anfetamine, ero e cocaloide beh sono robe da fascisti, eh. In quanto a Nietzsche è stato rivalutato, cioè adesso è di sinistra, Marx è di destra». Alla fine del film, fa mostra di metter mano alla pistola inducendo il poliziotto ad ucciderlo.

In questa ricerca si parla proprio di quella «rivalutazione» di Nietzsche che confondeva la testa al protagonista. La scena del film fissa infatti un momento di un processo ideologico complesso, nel quale un paradigma estremamente elaborato dell'interpretazione di Nietzsche

finisce per diventare il senso comune di una generazione, quella postsessantottina, delusa per il fallimento delle proprie iniziative politiche. Due tra gli esponenti più influenti di questa “trasvalutazione” di Nietzsche sono Gilles Deleuze e Michel Foucault. Deleuze ha pubblicato nel 1962, con *Nietzsche e la filosofia*, un’interpretazione che ha segnato in maniera durevole molte generazioni di intellettuali poststrutturalisti o postmodernisti. Sia nella sua fase “archeologica” che in quella “genealogica”, Foucault parlava solitamente di se stesso come di un nietzscheano e pretendeva di estendere e concretizzare la critica niezscheana del soggetto, dell’umanismo e della morale applicandola al materiale storico della modernità.

Nel 1973 Deleuze riassume così, nel suo saggio sul «pensiero nomade», gli esiti della propria riflessione sulla rivalutazione di Nietzsche: Marx e Freud hanno rappresentato il sorgere della civiltà burocratica moderna; il loro progetto era quello di una ricodificazione dello Stato in Marx, della famiglia in Freud. Nietzsche costituisce invece l’irruzione della controcultura. Egli fa del pensiero una forza nomade, una «macchina da guerra» contro la macchina razionale e amministrativa i cui filosofi parlano in nome della ragion pura. Il Nietzsche di Deleuze si rivolge in questo modo direttamente ai rivoluzionari dei nostri giorni: abbiamo bisogno di una «macchina da guerra» che non produca un nuovo apparato statale (PN, pp. 142, 149/313, 322, fr./it.).

In quale altro luogo i lettori degli anni Settanta avrebbero potuto collocare queste macchine da guerra nomadi se non nell’orizzonte delle Brigate Rosse italiane o della RAF tedesco-occidentale? Tuttavia, questa associazione non andava intesa in maniera troppo letterale.

Gli «arieti» di queste macchine da guerra non sono pallottole reali ma aforismi di Nietzsche e la loro forza distruttiva si dirige soprattutto contro la forma letteraria della «massima»[1]. Questi «nomadi» non hanno nemmeno bisogno di mettersi realmente in cammino: essi si sottraggono ai codici degli stanziali semplicemente con i loro «viaggi in intensità» (p. 149/322). Inoltre, nulla qui è così serio come appare: guerra e macchina da guerra sono metafore chiassose che devono fornire a un discorso filosofico esoterico la gestualità rivoluzionaria di una guerra di guerriglia.

Naturalmente, nell'ambiente della protesta studentesca questo Nietzsche rivalutato non ha condotto di regola alla morte. Al contrario ha offerto, per quanto in forme immaginarie, una soluzione per continuare a vivere: sottrarsi alle pratiche ormai senza via d'uscita della sinistra radicale senza dover però abbandonare la propria autocoscienza radicale. Il prezzo è quello di una contraddittoria estetizzazione della sfera politica, che può oscillare sia verso sinistra che verso destra. «Verso sinistra: fai a pezzi la verità, ogni forma di conoscenza e moralità [...] e vivi rigogliosamente nel libero gioco privo di fondamento delle tue capacità creative. Verso destra [...]: dimentica ogni analisi teorica, aderisci ai particolari dei sensi, guarda alla società come ad un organismo che fonda se stesso, le cui parti si interconnettono miracolosamente senza conflitti e non richiedono alcuna giustificazione razionale... pensa con il sangue e con il corpo» (Eagleton 1990, pp. 368-9).

Questa ambivalenza è stata percepita da diversi autori, che la apprezzano o disapprovano a seconda della loro prospettiva. In alcuni autori che provenendo dal marxismo

si sono aperti ad impostazioni poststrutturalistiche, essa viene percepita soprattutto come polimorfismo e dispersione del soggetto e viene accolta come una liberazione dal determinismo e dal riduzionismo di classe[2]. Al contrario, Habermas riconduce la linea dei nietzscheani di sinistra - da Georges Bataille attraverso Foucault sino a Derrida ai «giovani conservatori», alludendo ai «rivoluzionari conservatori» riuniti nella repubblica di Weimar attorno a Martin Heidegger, Ernst Jünger e Cari Schmitt. «Con un atteggiamento modernista», dice, «essi determinano un antimodernismo intransigente» (1980, p. 52/17). Manfred Frank constata una chiara «propensione al “pensare pericolosamente”», propensione che è però innocua per il dominio reale e che può essere allo stesso tempo utilizzabile da sinistra come da destra (1983, p. 435 sgg). De-scombes ha osservato nei discorsi filosofici dell’antihegelismo poststrutturalistico una singolare ambivalenza: la dialettica hegeliana di servo e padrone viene articolata dagli stessi autori a volte in chiave marxista, come rapporto di sfruttamento, altre volte in chiave nietzscheana, e cioè nel senso che il borghese moderno è «un essere spregevole perché non è che uno schiavo emancipato... che ha interiorizzato il proprio padrone» (Descombes 1979, p. 185). Ferry e Renaut generalizzano questa osservazione fino alla accusa di «doppio gioco», nel quale il potere appare da un lato come «pseudorazionalità», nel linguaggio della critica sociale marxista allo sfruttamento, alla repressione e all’esclusione, mentre dall’altro viene criticato dal punto di vista degli esclusi dalla ragione (ad esempio, dal punto di vista della follia) e in nome dell’«irrazionale», secondo il registro Nietzsche-Heidegger (Ferry/Renaut 1985, pp. 113-4, 115, 118).

È opportuno non ricondurre troppo in fretta ad unità le ambiguità di questo fenomeno. Nella cultura in cui questi discorsi trovano ascolto, gli impulsi radicali non sono semplicemente dismessi ma da “trasformativi” diventano “sovversivi”: «un modo di tenere in caldo a livello di discorso una cultura politica che è stata spazzata via dalle strade» (Eagleton 1996, pp. 4, 17, 24-5/14, 30-1, 37). La sensibilizzazione verso le differenze e le opposizioni nei rapporti di genere e nelle relazioni di razza ha contribuito a trasformare in modo duraturo i movimenti sociali nel capitalismo sviluppato. Anche là dove lo scetticismo antiideologico si è collegato alle ideologie spontanee del mercato, esso viene percepito da intellettuali neoconservatori come Daniel Bell, Amitai Etzioni e Peter Koslowski come una decomposizione dei valori borghesi e in particolare dell’etica del lavoro[3]. In collegamento funzionale con il capitalismo, il postmodernismo è secondo Eagleton tanto iconoclastico quanto integrato e questo perché è il capitalismo stesso ad essere lacerato: la logica anarchica del mercato distrugge continuamente in maniera antiideologica i valori supremi ma si accompagna ad un bisogno sistemico di ideologie compensatorie. Acritico verso il funzionamento frammentante del mercato capitalistico, il postmodernismo è al contempo sovversivo nella misura in cui mette in questione il sistema là dove esso dipende da valori assoluti, da fondamenti metafisici e da soggetti sempre identici a sé (p. 132 sgg./148 sgg.; Id., 1990, p. 373 sgg.). Fredric Jameson lo descrive come un «campo di forze in cui devono farsi strada tanti generi diversi di impulsi culturali» e però con una «dominante culturale» che egli determina come una crescente integrazione della produzione estetica nella produzione delle merci «tardocapitalistica» (1991, pp. 4, 6/21, 23).

Ricollegandoci alla *teorìa* gramsciana dell’egemonia potremmo indicare questo processo come una «rivoluzione passiva» che presenta qui la particolarità di derivare immediatamente dalle culture del «gauchismo». La portata storica di questo concetto in Gramsci va certo ben al di là del fallimento della rivolta studentesca. Gramsci muove da due rivoluzioni che non soltanto furono «attive» ma all’inizio anche vincenti. Si tratta della rivoluzione giacobina in Francia, in reazione alla quale si sono formati gli Stati nazionali in Germania e in Italia, e della rivoluzione bolscevica in Russia, alla quale l’Occidente ha risposto con nuove forme «fordiste» di regolazione e integrazione che sono risultate alla lunga storicamente superiori[4]. Nonostante la distanza storica, rimane istruttiva l’idea fondamentale per cui in una rivoluzione passiva siamo di fronte ad un capovolgimento sociale con una concomitante «assenza di una iniziativa popolare unitaria». L’iniziativa spetta al blocco dominante che reagisce al «sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari» e fa propria «una qualche parte» delle loro esigenze (Q, 10.11, § 41.XIV, p. 1324-5). Il concetto di «rivoluzione passiva» rivela con ciò una «morfologia del capitalismo sviluppato [...], come se i rapporti di produzione capitalistici possedessero [...] una particolare plasticità che consente loro, in epoca di crisi, di operare la propria “ristrutturazione”» (Buci-Glucksmann 1977, p. 15).

II. Siamo all’improvviso approdati al dibattito sul postmodernismo e dobbiamo chiederci, adesso, se e in che senso sia legittimo parlare in generale di una sinistra nietzscheana *postmodernista.* Che la ricezione di Nietzsche

abbia giocato un ruolo centrale nella formazione del poststrutturalismo e del postmodernismo è fuori discussione in letteratura[5]. In generale, il termine «postmoderno» viene utilizzato per la prima volta nel 1917, in forma aggettivata, nell'ambiente del Georg*e-Kreis,* direttamente sulla scorta del concetto nietzscheano di superuomo: l'«uomo postmoderno» è in Rudolf Pannwitz (1917, p. 64) l'uomo «temprato attraverso lo sport», «nazionalista consapevole», «istruito militarmente» e «fervente religioso», che si contrappone alle «insignificanti e ridicole» aspirazioni culturali dell'Europa moderna[6]. D'altra parte, Foucault ha negato fermamente di poter essere sussunto sotto la categoria del postmodernismo: diceva di non sapere di cosa si trattasse, né come fosse fatta quella modernità dalla quale esso si distacca; né, infine, quale tipologia di problemi sia comune ai postmodernisti o ai poststrutturalisti (DE II, Nr. 330, pp. 1265-6).

Già una prima ricognizione ci conduce in un «campo minato di nozioni fra loro in conflitto» (Harvey 1990, p. VIII/10)[a]. Problematica è già la distinzione tra «postmodernismo» e «poststrutturalismo». Boyne e Rattansi impiegano il primo termine solo per quei programmi estetici che si dirigono contro le forme artistiche moderniste ma ammettono che questa distinzione non esprime l'uso corrente del concetto (1990, pp. 10-1). Per Huyssen il poststrutturalismo è una «teoria del modernismo nello stadio del suo esaurimento» e appartiene da questo punto di vista più al prolungarsi della modernità che al suo superamento postmoderno (1993, pp. 33, 39-40). Ermarth ritiene di poter differenziare queste denominazioni attraverso il riferimento temporale delle cose da esse criticate: mentre i poststrutturalisti (qui Derrida e Irigaray)

vogliono criticare l’intero pensiero occidentale, i postmodernisti si riferiscono in maniera critica all’illuminismo e all’umanismo moderni, così che il postmodernismo è inteso come un concetto storico che «indica qualcosa che viene dopo la modernità» (1998, pp. 587, 589). Bisogna chiedersi tuttavia cosa resti del poststrutturalismo quando il riferimento costitutivo allo strutturalismo è scomparso dalla determinazione del suo concetto. E la definizione di postmoderno non dà alcuna indicazione di quali criteri ci consentano di dichiarare conclusa la «modernità». Inoltre, la fissazione del postmoderno su un’epoca «dopo» la modernità viene ad esempio messa in discussione da Umberto Eco quando indica con questa parola un *«Kunstwollen»* che, come il manierismo, può presentarsi in epoche diverse (1984, p. 528). Larrain tenta una distinzione politica. Utilizza il termine poststrutturalismo per autori come Derrida, Foucault, Hindess, Hirst, Laclau e Mouffe, che «non dissolvono la realtà sociale in immagini e segni frammentari e ritengono ancora possibile [...] un discorso politico progressista che resista al potere o si ponga l’obiettivo del socialismo», mentre il postmodernismo caratterizzerebbe in modo esemplare l’atteggiamento di Lyotard e Baudrillard, che «non sperano più in un mutamento significativo e tendono a dissolvere la realtà nei simulacri» (1994, p. 91). Tuttavia, l’ulteriore argomentazione mostra che qui si tratta più di un’articolazione descrittiva che di una rigorosa differenza concettuale perché i temi centrali del poststrutturalismo — congedo dal concetto di ideologia, «discorso» come istanza centrale della vita sociale, rifiuto di una concezione lineare della storia, critica del «soggetto» autonomo e della sua «verità» universalistica (pp. 104-5, 106 sgg.) — si ritrovano anche presso gli autori indicati come postmodernisti e non

si capisce perché le modifiche che questi introducono debbano fondare un nuovo mutamento di paradigma.

Mi sembra sensata in prima battuta una distinzione concettuale che liberi dall'obbligo di comprimere gli autori e le correnti in una dicotomia artificiale che ci condurrebbe soltanto a poco interessanti e interminabili controversie di classificazione: partendo dal significato della parola, «poststrutturalismo» indica una formazione *teorica* che è si costituita, soprattutto in Francia, come successione e superamento dello strutturalismo. Esso non è un concetto alternativo rispetto al postmodernismo ma una delle sue correnti teoriche o, come formula Manfred Frank, «un pensare [...] nelle condizioni del postmoderno» (1983, p. 29). Qualunque cosa significhi precisamente — contromovimento, successione o superamento del «moderno» —, il postmodernismo va in ogni caso ben al di là di una specifica corrente teorica che cerca di distinguersi criticamente dallo strutturalismo francese. Il concetto di postmodernismo ha preso piede già negli anni Cinquanta nella critica letteraria statunitense; negli anni Sessanta è diventato lo slogan di una critica avanguardistica alla «modernità estetica» e nei primi anni Settanta «una specie di nome collettivo per i nuovi sviluppi soprattutto in architettura ma anche nella danza, nel teatro, nella pittura, nel cinema e nella musica» (Huyssen 1993, pp. 13, 17 sgg., 23 sgg.). Solo più tardi, precisamente dopo *La condition postmoderne* di Lyotard, del 1979, il termine è diventato un segno di riconoscimento di discorsi filosofici. Sembra opportuno, allora, indicare in generale con "postmodernismo" una svolta critica nei confronti della modernità che passa trasversalmente per l'estetica, la cultura e i modi di vita, include differenti tendenze filosofiche e contiene anche la svolta teoretica dallo

strutturalismo al poststrutturalismo. Nulla impedisce perciò di indicare Deleuze e Foucault come *poststrutturalisti,* se con ciò si vuole mettere in evidenza la loro pretesa di essersi lasciati alle spalle lo strutturalismo (ad esempio quello di Saussure o di Lévi Strauss). Ma nulla impedisce di considerarli anche come rappresentanti del *postmodernismo,* se ci si interessa a come essi prendono le distanze dalle «utopie» antropologiche o dalle cosiddette «grandi teorie» della modernità (come l'umanesimo, la psicoanalisi e il marxismo) che Lyotard ha riassunto sotto il concetto di «metanarrazioni» (*métarécits*).

Tuttavia, con questa convenzione terminologica non abbiamo ancora guadagnato un concetto analitico utilizzabile. Le definizioni che si sforzano di esprimere l'estensione di questo concetto pagano ciò di regola con un grado di generalità che fa tendere a zero il loro valore esplicativo. Così, ad esempio, lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* definisce il postmodernismo come una parola «per la definizione, la diffusione o la critica di fenomeni... che, senza essere premoderni, non possono essere sussunti in modo lineare sotto il concetto di modernità, perché si sottraggono ai suoi ideali e paradigmi essenziali» (Meier 1989, p. 1142). Tutto dipende, dunque, da come viene determinata l'«essenza» di quell'epoca moderna che ci si vuole lasciare alle spalle con la proclamazione di una nuova epoca. Il concetto di postmodernismo implica un procedimento che costituisce «la» modernità come un blocco unitario dal quale ci si può altrettanto *en bloc* congedare. Questo è però un modo di porre i problemi tìpicamente essenzialistico, che non dovrebbe davvero essere consentito per l'autocoscienza metodologica del postmodernismo.

E' logico che la maggior parte dei critici del postmodernismo inizino dalla sua costruzione di una modernità unitaria. L'obiezione di Habermas si può riassumere così: il congedo postmodernista dalla «modernità *nel suo complesso*» si arroga una posizione trascendente e rimuove quei contro-discorsi, insiti nella modernità stessa, che avevano tentato di «illuminare l'illuminismo sulle limitazioni che gli sono proprie» (1985, pp. 12-3, 353/4, 205). Invece di trattenere i contenuti emancipatori della ragione e di rivendicarli contro la razionalità unilaterale della società borghese, il postmodernismo fa seguito alla critica nietzscheana della modernità, una critica che *«manda in congedo»* la dialettica dell'Illuminismo (pp. 70-1, 106-7, 117/56-7, 88, 97-8). Frank ritrova questi controdiscorsi della modernità, resi irriconoscibili dal postmodernismo, soprattutto nell'autocritica romantica dell'idealismo: già questa spiegava che lo sguardo con il quale apriamo il nostro mondo non è creato da noi ma ci è «impiantato», «inoculato», e cioè prestrutturato attraverso formazioni discorsive (1983, pp. 120-1, 123)[7]. Il «decentramento del soggetto», annunciato come una conquista postmodernista, si collocherebbe nella storia della filosofia «moderna» stessa, perché i pensatori più diversi — da Spinoza a Fichte e Schelling fino a Feuerbach, Marx e Freud - sono concordi nel fondare il soggetto «in qualcosa di non cosciente a se stesso» (pp. 246, 249-50). Ulrich Beck critica il fatto che il postmodernismo identifichi erroneamente la modernità con la società industriale e che sia perciò incapace di pensare *«diverse* modernità»: al primo indizio di una crisi del paradigma della società industriale, esso compirebbe una diserzione invece di porsi il compito costruttivo di progettare un modello postindustriale di «modernizzazione

riflessiva» (in Beck/Giddens/Lash 1999, p. 39/45; cfr. p. 24/33).

Un altro fronte è stato aperto di recente da Hardt e Negri nel loro libro *Impero.* A loro avviso, il postmodernismo e gli studi postcoloniali confondono due significati opposti della «modernità» e cioè da una parte l'umanesimo rinascimentale da Duns Scoto a Spinoza, che si caratterizza per la scoperta dell'immanenza e l'accentuazione della singolarità e della differenza; e dall'altra un «Termidoro» filosofico «del Rinascimento» (2002, p. 138). Questa seconda linea, da Descartes a Kant e Hegel, fisserebbe e controllerebbe mediante il «dispositivo trascendentale» di uno schematismo della ragione le forze dell'utopia liberate nel Rinascimento (pp. 87-8.). Essa sfocerebbe infine nel concetto della sovranità moderna e svilupperebbe una «macchina della sovranità» che trasforma la «moltitudine» degli uomini in una totalità ordinata (p. 94). Al fondo, dunque, il postmodernismo «non contesta l'illuminismo e la modernità in quanto tali ma soltanto la sovranità moderna» e qui, nuovamente, soprattutto la dialettica come «nucleo logico del dominio, dell'esclusione e del comando» (p. 139). Questo autofraintendimento lo renderebbe incapace di determinare la propria collocazione storica, conducendolo ad una perdita di potenza critica: da un lato, i postmodernisti combatterebbero ancora «le ombre di vecchi nemici» (p. 140) e cioè le forme moderne della sovranità, che nel frattempo sono state esse stesse eliminate dall'«impero» e sostituite attraverso dispositivi transnazionali della differenza[8]; dall'altro, essi sarebbero incapaci della costruzione etico-politica di un contropotere che possa aiutare la moltitudine frammentata a raggiungere una nuova coerenza (pp. 55, 376). Hardt e

Negri vogliono ora progettare questo divenir-soggetto della «moltitudine» riprendendo la triade rina-scimentale-umanistica «essere-sapere-potere» *(esse-nosse-posse)* e qui in particolare il concetto spinoziano di capacità di agire *(potentia agendi): posse,* in questo significato spi-noziano, concerne «il potere della moltitudine e il suo *telos,* il potere dell'essere e della conoscenza incorporato e sempre aperto al possibile» (p. 377).

Queste obiezioni così diverse mostrano in quale misura il concetto di postmodernismo dipenda dalla preliminare costruzione di una modernità omogeneizzata, che dissolve le sue più diverse contraddizioni e le livella sino a renderle irriconoscibili. Quando Lyotard descrive la modernità come una tipologia di legittimazione che si snoda attraverso metadiscorsi quali la dialettica dello spirito, l'ermeneutica del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, e definisce il postmodernismo come «l'incredulità» di fronte a queste metanarrazioni (1979, pp. 7-8/6), egli stesso racconta una "grande storia", ancora più grande di quelle di cui si era deciso il congedo: «la più grande metanarrazione che si possa pensare, la narrazione dopo le narrazioni, così saccente che sa già sempre tutto come non-sapere» (Haug, 1993, p. 11)[9].

Questa autocontraddizione metodologica fa dubitare che il concetto di postmodernismo sia accettabile come categoria analitica generale. Ogni tentativo di mettere a punto con il suo aiuto una dimensione intellettuale specifica conduce *ad absurdum* l'intera impresa: se esso indica una messa in questione radicale dell'umanismo e dell'illuminismo, ritiene Harvey, si deve evidentemente includere nel postmodernismo anche la critica dell'illuminismo proposta da papa Giovanni Paolo II, (1990,

p. 41/59-60); se la sua specificità risiede nella critica delle verità universalistiche, considera Eagleton, si può vedere Ponzio Pilato come il «primo postmodernista» (1996, p. 41/54). Il che non è poi così assurdo, visto che già Nietzsche nell'*Anticristo* ha indicato Pilato come la sola figura del Nuovo Testamento «degna di essere onorata», per via della sua critica annientatrice della verità (AC, KSA 6, p. 225/179)[10]. Hardt e Negri (2002, p. 147) considerano anche il fondamentalismo islamico come un fenomeno del postmodernismo: esso succede alla modernità islamica e le si contrappone, perché questa viene intesa come una forma di sottomissione all'egemonia occidentale. La differenza consiste soprattutto nel fatto «che i discorsi postmodernisti siano tenuti dai vincitori della globalizzazione e i discorsi fondamentalisti da coloro che hanno perso». Infine, Heiner Müller sostiene che se guardiamo a Lenin come alla modernità del socialismo, lo stalinismo è il nostro postmodernismo: «la sostituzione della realtà mediante la parola, la scrittura, la carta. I nostri simulacri sono i documenti (fittizi) con cui la storia viene simulata» (Müller/Weimann 1991, pp. 182-3).

Anche se siamo ai limiti della battuta, è una battuta intelligente. Essa pone il dito sulla strategia discorsiva postmodernista, che segue gli imperativi di un'efficace autopromozione commerciale piuttosto che soddisfare gli standard riflessivi della formazione dei concetti. Che più in profondità ci sia un problema metodologico è dimostrato dagli interminabili dibattiti sulla portata del concetto di Illuminismo: indica il Settecento, che ha inteso se stesso come il «secolo dei Lumi»? Oppure indica in generale, come nel concetto dell'illuminismo antico, l'impulso all'uscita dalla minorità e dal dominio irrazionale? Questa ambiguità mostra come «i concetti di epoca secondo la

storia delle idee abbiano un fondamento incerto nella cosa stessa, in un processo storico che è stratificato e antagonistico» (Haug 1984, p. 719). Tutto ciò suggerisce di non intendere in primo luogo il postmodernismo come un fenomeno della storia dello spirito ma di ricostruirlo sul piano della teoria sociale, a partire dalle trasformazioni nel modo di produzione e di riproduzione.

In questo senso Frédéric Jameson ha proposto di utilizzare «postmodernismo» come denominazione di una «sovrastruttura» che nel passaggio dal fordismo al postfordismo ha prodotto una nuova «“struttura del sentimento” (*structure of feeling)*» (1991, p. XIV/10). Il compito decisivo consiste proprio nell’indagare le nuove forme della prassi e del sentire in riferimento alle forme di produzione ed organizzazione del capitalismo globale e nel comprendere questa connessione non come riflesso ma come produzione di soggetti che hanno la capacità di funzionare nei nuovi rapporti socio-economici (p. XV/10-11). E' quanto tenta ad esempio David Harvey, quando classifica il postmodernismo in una serie di successive «compressioni spazio-temporali» che vengono generate dalla pressione dell’accumulazione capitalistica (Harvey 1990, pp. 306-7/373-4). Una frammentazione della concezione lineare del tempo è avvenuta per la prima volta con la grande crisi di accumulazione alla metà dell’Ottocento. Di conseguenza, si è sviluppato nell’arte figurativa e in letteratura il «modernismo», la cui coscienza della crisi si è ancora accresciuta attraverso le esperienze della Prima guerra mondiale e della Rivoluzione russa (p. 260 sgg./319 sgg.). La crisi di sovraaccumulazione dai tardi anni Sessanta fino al 1973 ha condotto a una nuova accelerazione dei cicli temporali nella produzione, nella circolazione e nel consumo. Tutto ciò ha promosso nuove

concentrazioni spazio-temporali che hanno rappresentato una condizione per la formazione del postmodernismo (pp. 147, 189, 285, 326 sgg./186, 234, 348-9, 397 sgg.).

Poiché lo sviluppo capitalistico produce sempre di nuovo queste compressioni nell'ordinamento spazio-temporale, diventa molto difficile distinguere rigorosamente l'una dall'altra le periodizzazioni intellettuali. Harvey propone di intendere i concetti di modernismo e postmodernismo come «reificazioni statiche» di opposizioni dinamiche: entrambi i concetti dovrebbero essere risolti «in un complesso di opposizioni che esprime le contraddizioni culturali del capitalismo» (p. 339/415): «La rigorosa distinzione di categoria fra modernismo e postmodernismo scompare, per essere sostituita da un esame del fluire delle relazioni interne al capitalismo visto nella sua totalità» (p. 342/415).

Tuttavia, il termine «postmodernismo» ha preso talmente piede «che, nel bene e nel male, non possiamo non adoperarlo» Jameson 1991, p. XXII/17). Certo, non dobbiamo fraintendere questo termine come un concetto analitico rigoroso bensì usarlo provvisoriamente e in maniera flessibile per descrivere una serie di spostamenti ideologici e culturali sulla cui descrizione la letteratura, nonostante i giudizi opposti, è straordinariamente concorde: una concezione del tempo per cui l'attesa modernista di ciò che è fondamentalmente nuovo viene sostituita dal riferimento ad eventi e svolte; una celebrazione dell'immediatezza e della disponibilità orientata secondo l'estetica delle merci; una frammentazione che si può descrivere, sulla scorta della rappresentazione lacaniana della schizofrenia, come lacerazione delle catene coe-rend dei significanti; un'assenza di profondità estetica che Jameson ha fatto

emergere in maniera esemplare nel confronto tra le scarpe della contadina di van Gogh e le *«Diamonds Dust Shoes»* di Andy Wahrol (p. 5 sgg/19 sgg.; Id., 1993, p. 51 sgg); una perdita di storicità compensata dalla tendenza alla spazializzazione; la predilezione per «l'arte eclettica da facciata, da *pastiche,* da citazione» (Huyssen 1993, p. 13); un'«era dell'indifferenza» e cioè degli «individui, riferimenti, valutazioni e ideologie intercambiabili» (Zima 1997, p. 26).

Molte di queste descrizioni si integrano nell'interpretazione di Eagleton, secondo il quale il postmodernismo raccoglie la logica materiale del capitalismo avanzato e la rivolge aggressivamente contro i suoi fondamenti spirituali[11]. Tuttavia, bisogna tener conto che le trasformazioni sociali che stanno alla base del postmodernismo suscitano un'«esplosione di tendenze e sentimenti opposti» che contengono anche bisogni compensatori relativi a «questioni più profonde» e a verità eterne[12]. Gli Stati Uniti postmoderni sono pur sempre il paese dei più intolleranti fondamentalismi. Bisogna attendersi che il «postmodernismo» venga sostituito da concetti più precisi appena i contorni delle società «postfordiste», o meglio del «capitalismo *high teck»* (cfr. Haug 2003), si delineeranno in maniera più chiara. Io non cercherò di esaminare ulteriormente queste connessioni ma mi limiterò, attraverso l'esempio di Deleuze e Foucault, alle trasformazioni e agli adattamenti dell'immagine di Nietzsche che si sono compiuti nel contesto del mutamento postmoderno dei paradigmi.

III. Nella prima parte mi occuperò della ricodificazione di Nietzsche come un «nuovo» Nietzsche pluralista e differenzialista. In realtà questa ricodificazone non è affatto nuova ma è il risultato di un cambiamento di paradigma nell'interpretazione di Nietzsche avvenuto molto tempo addietro. Il libro di Deleuze su Nietzsche, sul quale mi soffermerò per prima cosa, è apparso in Francia già nel 1962. Se si tenesse conto di Georges Bataille, che ha fortemente influenzato la comprensione di Nietzsche tanto da parte di Deleuze quanto di Foucault, si arriverebbe persino agli anni Trenta e Quaranta. Müller-Lauter, che è generalmente considerato in Germania il fondatore di un'interpretazione «pluralistica» della «volontà di potenza», ha pubblicato il suo libro su Nietzsche nel 1971 e il saggio riassuntivo nel 1974. L'effettiva vecchiaia di questo «nuovo» Nietzsche è contraddetta però dal fatto singolare che un'influente "industria nietzscheana" lo annuncia da oltre quarant'anni come una scoperta nuova di zecca. Nella settima edizione della raccolta su Nietzsche curata da David B. Allison (Allison 1995), ad esempio, che è forse quella più letta nel mondo di lingua inglese, i testi di Klossowski, Foucault, Deleuze e Derrida vengono ancora spacciati come «il nuovo Nietzsche» (nel 1977 la stessa raccolta si chiamava «La volontà di potenza»). E' il risultato di un'ortodossia che attraverso la permanente evocazione del nuovo ha sviluppato una mostruosa capacità di persistenza. In Francia, che è stata esposta più a lungo all'immagine poststrutturalistica di Nietzsche, la sua forza d'attrazione sembra essersi in gran parte esaurita; in Germania e nel mondo di lingua inglese invece il suo valore di novità regge più a lungo, soprattutto per i ritardi delle traduzioni dal francese, che fanno apparire le bibliografie più attuali di quanto in realtà siano[13].

Il punto chiave di questa prima parte consiste nell’osservare come Deleuze *legge* Nietzsche, dapprima nel suo *Nietzsche e la filosofia* (1962), quindi in *Differenza e ripetizione* (1968) e nei volumi scritti insieme all’allievo di Lacan, Félix Guattari, l'*Anti-Edipo* (1972) e *Mille Piani* (1980). Stranamente, si tratta di una questione che nell’ampia letteratura sul significato di Nietzsche per il poststrutturalismo e il postmodernismo viene a mala pena esaminata. In generale predomina un eccesso di credulità che presuppone tacitamente che Deleuze abbia letto Nietzsche in maniera senz’altro corretta. Le citazioni di Nietzsche, perciò, hanno per lo più la funzione di illustrare la sua interpretazione e mai di metterla alla prova criticamente[14]. Questo vale non solo per i fautori del nietzscheanesimo postmodernista ma anche per i suoi maggiori critici. «A ragione Nietzsche, attraverso l’interpretazione di Gilles Deleuze, ha esercitato un influsso come teorico della potenza nella Francia strutturalista», afferma ad esempio Habermas (1985, p. 153/130-1). Ma come può sapere che tutto ciò sia avvenuto «a ragione» se non si disturba a confrontare con accuratezza filologica i concetti di potenza di Nietzsche e Deleuze? Il critico forse più celebre del postmodernismo dà per scontato che Nietzsche sia realmente un anarchico che si ribella «contro tutto ciò che è normativo», come viene presentato da Deleuze (pp. 148, 151/123, 126). Questa interpretazione rientra nel proposito habermasiano di inscrivere Nietzsche, insieme ai postmodernisti e alla teoria critica attorno a Horkheimer e Adorno, nell’ambito di una «critica dell’ideologia» antimoderna[15]. Essa rimuove però la prospettiva “da signori” a partire dal quale l’ultimo Nietzsche ha articolato la propria critica delle norme e dell’ideologia e manca con ciò sia la portata che la problematicità della sua ricodificazione postmodernista.

Al contrario, bisogna tentare di mettere in questione la stessa costruzione deleuziana di un «nuovo» Nietzsche e di decostruirla. Se si confronta la sua interpretazione «pluralistica» con i testi ai quali essa pretende di riferirsi, ci si imbatte in un procedimento che rende invisibile lo specifico «prospettivismo» dell'ultima fase nietzscheana. Nella sua interpretazione antihegeliana di Nietzsche, ad esempio, è significativo che Deleuze deduca il concetto di «differenza», che deve sostituire quello di contraddizione dialettica, dall'aristocratico «pathos della distanza» di Nietzsche. Ciò che nella *Genealogia della morale* indica una frattura «cetuale» tra gli uomini di condizione superiore e quelli ignobili viene così trasformato in un «elemento di differenziazione» che distingue le forze attive, che affermano la vita, da quelle passive e negative. Paradossalmente, questo livellamento non solo ostacola ogni seria critica di Nietzsche ma impedisce di cogliere la forza che questa franchezza da padrone dà alla sua critica dell'ideologia. La mia argomentazione non si rivolge affatto contro il desiderio di trarre stimolo dall'acume delle intuizioni di Nietzsche ma contro quel conformismo che lo utilizza come capitale simbolico senza svelare la sua «ossessione gerarchica»[16].

Il centro dell'interpretazione di Deleuze si trova nell'equiparazione della «volontà di potenza» di Nietzsche e del concetto spinoziano di capacità di agire *(potentia agendi).* Una ricostruzione filologica dei rispettivi concetti di potenza e di volontà dimostra come qui, nascosti da equivoci linguistici, vengano confusi due significati contrapposti. Contraddicendo il rifiuto postmodernista delle «linearità» storiche, Deleuze stesso costruisce un rapporto lineare tra Nietzsche e Spinoza che passa sotto silenzio l'aspra svolta antispinozista del tardo Nietzsche.

Travestito da spinoziano, Nietzsche può essere presentato dopo il fallimento della rivolta del Sessantotto come un ribelle nomade, mentre il suo concetto di potenza viene trasformato in quello di desiderio. Tuttavia, ciò che nella ricezione di Nietzsche è stato rimosso ritorna e si annuncia — nel linguaggio del più radicale ribellismo — come elitismo e anticipazione consensuale della flessibilizzazione neoliberale.

Nella seconda, terza e quarta parte del libro il baricentro si sposta su Foucault, la cui lettura di Nietzsche è stata influenzata in maniera persistente da Deleuze: «Nietzsche fu per me una rivelazione» (1982); «per risvegliarci dal sonno che ha mischiato la dialettica e l'antropologia, sono state necessarie le figure nietzscheane... del superuomo... e del Ritorno» (1963); le sue parole sono state un invito a «rimettere in discussione la categoria del "soggetto"» e a «"strappare" il soggetto a se stesso» (1978); il suo annuncio della fine dell'uomo «per noi... ha assunto un valore profetico» (1966); la sua «presenza. .. è sempre più importante» (1975); «Nietzsche e Heidegger insieme sono stati uno shock filosofico!» ma alla fine «l'ha spuntata Nietzsche» (1984)[17].

Dall'inizio alla fine, Foucault si è professato nietzscheano con tanta costanza e frequenza che il suo «fondamentale netzscheanesimo» non è messo in discussione in letteratura[18]. Viene discusso, invece, in cosa esso consista e quali conseguenze abbia sull'ordinamento teoretico e metodologico delle sue ricerche. Il problema si inasprisce se ci poniamo un'altra domanda: cosa comporta sul piano teorico il fatto che nel contesto di una critica del

potere e del soggetto che si concepisce come radicale si rinvìi sempre di nuovo a un filosofo il cui pensiero antimetafisico, soprattutto nella sua ultima fase, è legato al più radicale entusiasmo per la potenza e il dominio e la cui influenza protofascista e fascista — come *dato di fatto,* e cioè per ora a prescindere dalle innumerevoli polemiche attorno all'«abuso» o agli «equivoci» del suo utilizzo nello Stato nazista — è fuori questione?

Porre tutto ciò come un problema rilevante per la riflessione teorica non significa affatto considerare Nietzsche un immediato «precursore» del fascismo italiano o tedesco. Istituire un nesso lineare sul piano della storia intellettuale, come ha fatto soprattutto Gyôrgy Lukâcs con la sua correlazione di Nietzsche all'irrazionalismo filosofico «da Schelling a Hitler», significa infatti ricondurre ad unità l'ambivalenza della filosofia di Nietzsche e saltare la distanza storica tra il tardo Ottocento e il periodo di formazione del fascismo dopo la Prima guerra mondiale[19]. Nella letteratura relativa alla storia della sua ricezione si è formato nel frattempo un ampio consenso sul fatto che il rapporto tra Nietzsche e lo Stato nazista non deve essere inteso né secondo la storia delle idee, come sviluppo ineluttabile del mondo concettuale nietzscheano, né in maniera strumentale, come «abuso» da parte dei nazisti o per via di un complotto della sorella[20]. Come ha mostrato Martha Zapata Galindo, all'inizio della Repubblica di Weimar viene avviata una «fascistizzazione» della ricezione di Nietzsche che può essere colta in maniera adeguata solo se la si analizza come l'esito di autonomi «interventi» ideologici «nelle concrete situazioni politiche e sociali» (1995, p. 14). Di certo i nietzscheani non avevano affatto una posizione monopolistica nei rapporti tra lo Stato nazista e la filosofia ma venivano messi in discussione sia

dalle scuole filosofiche concorrenti, sia dagli intellettuali nazionalconservatori e da quelli legati alla Chiesa, che si sforzavano quanto loro di ottenere posizioni privilegiate nel sistema di potere nazista (pp. 113-4, 118 sgg.). E però rimane il fatto che nessun filosofo venne celebrato con tanto entusiasmo dalla élite delle SS come Nietzsche, così come nessun altro poteva essere utilizzato in maniera così immediata per la giustificazione dell’annientamento della «vita che non è degna di essere vissuta»[21]. Proprio l’antimetafisica e la critica delle ideologie universalistiche e delle pretese di verità, che rappresentano per il postmodernismo un importante punto di avvio, avevano nella loro rielaborazione fascista il significato di far saltare le soglie inibitorie normative contro la guerra e il genocidio. Persino Derrida, che contesta la tesi di un legame lineare tra Nietzsche e il nazismo e intende quest’ultimo come un’«inversione reattiva», fa notare a questo proposito come non sia casuale «che la sola politica che lo abbia *effettivamente* assunto come portabandiera sia stata la politica nazista» (1993, pp. 79-80).

Ne deriva per il nostro tema la domanda su come questa tensione che sussiste tra la fascinazione nietzscheana per il dominio e il progetto di una critica radicale del potere venga denominata e analizzata da Foucault e dalla letteratura su Foucault; o meglio, con quale procedimento essa venga occultata e rimossa. Esiste un dispositivo teoretico fondamentale, derivato da Nietzsche, che è in contrasto con l’esigenza di critica del dominio in Foucault e che la mina dall’interno? Questa domanda va subito incontro a parecchi ostacoli perché Nietzsche non appare mai in Foucault come un pensatore fautore del dominio o persino «protofascista»[22] e così non sembra esserci nessuna tensione tra il suo impiego di Nietzsche e il suo

progetto di critica. La critica nietzscheana della morale, il suo rifiuto degli «ignobili» e del loro «*ressentiment*», il suo superamento del «piccolo uomo» attraverso il «superuomo» e così via, nell'interpretazione di Foucault non hanno nulla a che fare con la prospettiva di un dominio elitista senza compromessi. Si aggiunga che la lettura postmodernista ha congedato l'idea di una solida semantica del testo in favore di un suo uso flessibile. Così Foucault spiega in un'intervista del 1975 che la questione della «fedeltà» al testo è per lui del tutto priva di interesse: l'unico «segno di riconoscenza» nei riguardi del pensiero nietzscheano consiste nel fatto «di usarlo, di deformarlo, di farlo stridere, gridare» (DE I, Nr. 156, p. 1621: trad. it. in MdP, p. 135).

Con ciò, ogni possibilità di una critica filologica è eliminata in anticipo. Questa professione di eclettismo protegge l'uso del testo da ogni domanda sui criteri della lettura di Nietzsche e su ciò che ne viene omesso. *Quale* Nietzsche Foucault usi può perciò essere solo accettato e riassunto. Questo è di fatto il procedimento che si è ampiamente affermato in letteratura. Dal punto di vista di una ricostruzione storico-critica, però, l'uso del testo non è separabile dalla scelta specifica che lo precede. Anche il nuovo nietzscheanesimo praticato da Foucault ha la propria «archeologia» e le proprie «regole di formazione» del discorso, per parlare con Foucault stesso. Per decifrarle, dobbiamo comprendere come Foucault *legga* Nietzsche, o meglio, da quali letture di Nietzsche egli dipenda.

La seconda parte del libro si concentra sul primo Foucault degli anni Sessanta e in particolare su *Le parole e le cose* (1966), che proclama obsolete le teorie umanistiche

e utopistiche dell'«epoca antropologica» servendosi della «fine dell'uomo» di Nietzsche. Se Nietzsche nega la «specie» umana in quanto questa presuppone un'eguaglianza che intralcia l'allevamento degli individui superpotenti, Foucault ne deriva un'antiantropologia che deve superare la concezione marxiana dell'alienazione e quella freudiana dell'inconscio. Bisogna chiedersi perché Foucault, Klossowski e Deleuze ricorrano a Nietzsche proprio là dove questi si accinge, con la dottrina dell'eterno ritorno, a fondare una propria religione e perché essi rinuncino proprio qui ad ogni critica della religione. In questa ricezione acritica del «superuomo» viene trascurata quella dinamica estraniata che fa sì che in Nietzsche la figura dello spirito libero che pratica l'arte di vivere diventi quella di un dominio illimitato. Foucault si colloca in una linea interpretativa nella quale tanto le dimensioni di dominio sull'uomo quanto quelle neoreligiose della filosofia nietzscheana vengono dissolte, o meglio vengono ripetute con immedesimazione e in maniera edulcorata.

Nella terza parte si affronta il periodo tra il 1969 e il 1972, che coincide con l'epoca dell'impegno di Foucault nella sinistra radicale. Si ricostruisce come Foucault arrivi a discostarsi dal concetto di ideologia di Althusser, risolvendolo dapprima nella categoria del «sapere» e poi, attraverso il nesso nietzscheano di verità e volontà come potenza, facendolo passare nella categoria del potere. Questo procedimento non conduce ad una più intensa considerazione della molteplicità delle forme del potere, come ritiene la maggior parte dei commentatori, ma al contrario ad una ricaduta riduzionistica che rimane al di sotto delle capacità di differenziazione proprie della teoria

dell’ideologia di quel periodo. Anzitutto, la «negazione determinata» della critica dell’ideologia viene sostituita attraverso un finzionalismo (*Fiktionalismus*) che perde ogni capacità analitica; in secondo luogo, Foucault introduce un concetto di potere che viene collocato «dietro» i rapporti sociali di produzione e dominio. A questo punto, la pretesa di estendere l’analisi del potere al di là del paradigma marxista dell’«appropriazione» trasborda in un essenzialismo che dissolve le pratiche e i conflitti sociali concreti. Una verifica filologica del saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (NGH) arriva alla conclusione che l’opposizione asserita da Foucault tra «origine» (*Ursprung*) e «provenienza» (*Herkunft)* in Nietzsche semplicemente non esiste. Foucault non si accorge che il materiale testuale è attraversato da un’altra contrapposizione, quella tra la fase nietzscheana intermedia di «critica dell’ideologia» e la rinnovata spinta alla verticalizzazione *Vertikalisierungsschub*) della fase più tarda.

Nella quarta parte si giunge alla prova del nove e cioè al testo di Foucault più importante sul piano storico. Seguendo *Sorvegliare e punire* (SP), che secondo Foucault affronta nuovamente il tema della «genealogia della morale», si verifica come l'ordinamento teorico neonietzscheano si ripercuota sulla propria storiografia. Un confronto del testo con il classico studio *Punishment and Social Structure* di Rusche e Kirchheimer (1939) porta ad un risultato contrastante. Da un lato Foucault estende l’approccio storico-sociale in direzione di un’analisi dei dispositivi spaziali e temporali della sottomissione e della costituzione del soggetto; dal’altro, nel suo ordinamento idealtipico del materiale storico egli retrocede rispetto al

livello di differenziazione di Rusche e Kirchheimer. Dove questi hanno distinto con cura tra diversi periodi e funzioni della prigione, Foucault costruisce un'espansione continua del dispositivo carcerario fino alla «società disciplinare», senza interessarsi della differenza tra sistemi penali a dominanza economica e a dominanza pedagogica, oppure tra riforme carcerarie democratiche e impauperimento sistematico dei detenuti nello Stato nazista.

Ciò dipende soprattutto dal fatto che Foucault ha tratto dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche un'ottica che gli fa cogliere l'evoluzione della punizione nella semplice contrapposizione tra l'immediata violenza fisica (supplizio) e l'attenuata ma al contempo sottile azione del potere sul soggetto. A ciò si aggiunge un concetto di potere neonietzscheano che oscilla contraddittoriamente tra la retorica di una «microfisica» pluralistica e la concezione essenzialistica di un'onnipervasiva «essenza fagocitante» (Poulantzas). Foucault si rivolge in maniera unilaterale e sommaria contro ogni intenzione di riforma del sistema penale in chiave pedagogica e sociale e trascura perciò la posizione della prigione nella «corazza di violenza» della società come nella politica sociale borghese. Questa lettura riduttiva rende impossibile afferrare il sistema penale nella sua connessione con le modalità di regolazione del capitalismo di volta in volta vigenti ed è poco adatta all'analisi dei suoi sviluppi attuali, come ad esempio il legame tra il neoliberalismo disciplinare e il «complesso carcerario industriale».

IV. Questo lavoro, di cui alcune brevi versioni preliminari sono state pubblicate nella *Festschrift* per Wolfgang Fritz Haug e sulla rivista “Das Argument” (cfr. Rehmann 2001 a, 2001b, 2002, 2003), è stato presentato nel giugno 2003 come prova di abilitazione alla Facoltà di Filosofia e Scienze dello spirito della Libera Università di Berlino. Per le loro critiche e i loro stimoli preziosi ringrazio tra gli altri Gunter Gebauer, Wolfgang Fritz Haug, Peter Jehle, Brigitte Kahl-Rehmann, Tina Lupton, Ruth Rehmann, Tilman Reitz e Christoph Türcke. Per via del nucleo tematico di questo lavoro e del mio domicilio a New York, la scelta della letteratura è fortemente improntata alla ricezione angloamericana. Al contempo, mi sembrava importante includervi il dibattito francese, spesso trascurato in Germania, che soprattutto nel confronto con *Sorvegliare e punire* di Foucault mi ha fornito importanti spunti sul piano della storia sociale. La letteratura primaria è stata letta nell’originale francese e viene di regola citata in due lingue[b]. Poiché i *Dits et Ecrits* di Foucault non vengono citati secondo l’edizione in quattro volumi ma secondo quella in due volumi del 2001, i cui numeri di pagina sono differenti, per aiutare a leggere le citazioni viene fornito il numero di pubblicazione corrispondente.

Mi sono sempre preoccupato di delineare la formazione della teoria neonietzscheana in Deleuze e Foucault mettendola in relazione alle differenti tradizioni di “teoria critica”. In questo riferimento, “critico” è scritto in piccolo ed è utilizzato in un senso ampio che va al di là della Scuola di Francoforte. Il mio approccio si è formato attraverso una lunga collaborazione al Projekt Ideologietheorie (PIT) e questo spiega perché il punto saliente della mia critica del

postmodernismo riguardi il suo congedo dal concetto di ideologia in nome del desiderio, del discorso e del potere.

Poiché Marx, Engels e i successivi teorici marxisti vengono affrontati dall'interpretazione postmodernista soprattutto nella loro lettura ufficiale "marxista-leninista", vengono cioè volgarizzati come economicisti, deterministi ed oggettivisti, mi è apparso indispensabile utilizzare quelle dimensioni che nella tradizione del pensiero marxista hanno operato come incisiva critica del dominio e come «filosofia della prassi» (Gramsci). Ho cercato di includere approcci differenti che passano da Adorno e Horkheimer fino alla scuola di Althusser, dal *Principio Speranza* di Ernst Bloch fino alla critica di Günther Anders a Heidegger, da Walter Benjamin fino a Sartre, da Max Weber sino alla filosofia morale di Ernst Tugendhat e alla teoria della giustizia di Barrington Moore. Feconda si è rivelata anche la comparazione con gli approcci di Pierre Bourdieu e Nicos Poulantzas, perché questi autori, proprio per via delle loro accertate intersezioni con la concezione del potere di Foucault, erano adatti come mezzo di contrasto. Un aiuto essenziale nell'esame e nell'utilizzo di questi ed altri riferimenti teorici è stato lo *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*/HKWM, curato da W.F. Haug.

In conclusione, faccio presente alcuni limiti negli obiettivi e nella portata del mio lavoro. Non pretendo di spiegare in maniera esaustiva il fenomeno multiforme del "nietzscheanesimo postmodernista di sinistra". Questo è chiaro già per il fatto che non viene preso in considerazione

il neonietzscheanesimo di Derrida, che si configura in maniera diversa. Anche i debiti con Nietzsche di Horkheimer e Adorno non sono oggetto di questa ricerca, sebbene si prestino come contrasto rispetto alla ricezione postmodernista di Nietzsche in Francia. Mi occupo, come chiarisce il sottotitolo, delle costruzioni filosofiche (tra loro connesse) di Deleuze e Foucault. Il fatto che nella mia trattazione l'accento sia posto chiaramente sulla critica non va frainteso come un giudizio complessivo sul loro lavoro in generale. Questa accentuazione critica dipende dalla convinzione che l'uso postmodernista di Nietzsche per il superamento della teoria critica e della scienza sociale si è ripercosso in maniera complessivamente nociva sull'attuale livello di analisi teorica della società. Ritengo, inoltre, che gran parte della letteratura secondaria abbia sinora ignorato la trascuratezza filologica e le debolezze teoriche dell'interpretazione postmodernista di Nietzsche o le abbia accettate in maniera acritica. Guardare con precisione e ficcare il dito in ogni posto, come diceva Brecht, non è in contraddizione con l'esigenza di trovare stimoli nelle pagine più produttive di Deleuze e Foucault ma ne rende possibile, al contrario, una più attenta interpretazione.

I limiti teorici del mio lavoro vanno di pari passo con quelli nella scelta del materiale. Nella mia analisi di Deleuze cercherò prevalentemente di decostruire la sua interpretazione di Nietzsche, che ha avuto un'importanza fondamentale per la formazione del nietzscheanesimo postmodernista. E però se anche si mostra, con esempi significativi, che l'interpretazione postmodernista di Nietzsche ha una forte influenza sul suo impianto teorico generale, sarebbe una generalizzazione errata ridurre

questo a quella. Il confronto con Foucault si riferisce in primo luogo ai testi scritti tra gli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta e cioè soprattutto a quelli che vanno da *Le parole e le cose* (1966) fino alle lezioni del 1978-79 sulla «governamentalità» (di cui mi occupo nell'appendice). Lo sviluppo di una concezione "positiva" del potere e del soggetto nell'ultima fase degli anni Ottanta viene considerato là dove l'analisi del metodo di Foucault lo richiede ma non è ricostruito in maniera sistematica. Il significato della ricezione di Nietzsche per il primo volume della *Storia della sessualità* è documentato già nel suo titolo nietzscheano, *La volontà di sapere,* mentre per gli studi di Foucault sulla Grecia antica questo significato è stato più volte accertato. Sarebbe stato vantaggioso proseguire su questa linea ma ad un esame del materiale è apparso subito chiaro che questo proposito, se condotto in maniera scrupolosa, avrebbe fatto saltare la cornice del mio lavoro.

Infine, va detto che questo lavoro non cerca di fornire un'interpretazione generale ed esaustiva della filosofia di Nietzsche. La mia lettura di Nietzsche si concentra su quegli ambiti ed aspetti che nella sua interpretazione postmodernista vengono rimossi o distorti fino ad essere irriconoscibili ed è dunque essa stessa selettiva. Essa cerca di analizzare le intuizioni e gli stimoli presenti in Nietzsche nei loro punti di forza; ma nel fare questo cerca soprattutto di mettere in evidenza la prospettiva antidemocratica e fautrice di dominio *(herrschaftsbejahende*) nella quale questi sono inseriti. Gran parte dei testi scelti risalgono per esempio al periodo "mediano", quello della critica dell'ideologia, e al periodo "tardo", e la mia ricerca si

interessa qui soprattutto alla spinta di verticalizzazione che si compie nel passaggio dall'uno all'altro. Nella critica ai postulati universalistici della morale e della verità non basta richiamarsi al «prospettivismo» del vedere di Nietzsche se non ci si preoccupa di capire in cosa consista la prospettiva sociale del *suo* vedere. L'interpretazione postmodernista di Nietzsche ha prodotto un'«ermeneutica dell'innocenza» che liquida anche le più brutali professioni di fede verso il dominio delle élite e verso lo sterminio dei deboli come armoniose metafore e allegorie[23]. È necessaria, allora, una nuova decostruzione che unisca rigore filologico e capacità di decifrare criticamente il dominio e l'ideologia.

Jan Rehmann

Note

[1] Cfr. il paragone in *Mille Piani* di Deleuze e Guattari, in cui la massima viene indicata come «atto organico di Stato» (MP, p. 467/550).

[2] Ad es. Laclau/Mouffe (1985, pp. 2, 69 sgg., 97 sgg.); Barrett (1991, pp. 131-4, 134).

[3] Cfr. Huyssen (1993, p. 28 sgg.), Harvey (1990, p. 113/143), Zima (1997, p. 64 sgg.).

[4] Per la reazione dell'Europa continentale alla Rivoluzione francese cfr. Q1, § 150, p. 132; Q10.II § 61, p. 1358. Sulle nuove forme di integrazione parlamentari e «sindacali» cfr. Q8, § 36, p. 962; Q15, § 59, p. 1822.

[5] Per Habermas, Nietzsche è la «piattaforma girevole» del postmodernismo (1985, p. 104/86). Secondo Frank il neostrutturalismo si divide dallo strutturalismo linguistico «attraverso il richiamo al superamento nietzscheano della metafisica» (1983, p. 32). «La sinistra nietzscheana è stata un postmodernismo *ante litteram*» (Resch 1989, p. 514). «Si può legittimamente sostenere che la postmodernità filosofica *nasce* nell'opera di Nietzsche» (Vattimo 1985, p. 172). Zima fa cominciare il postmodernismo con Nietzsche perché questi ha preso in considerazione la possibilità che l'«ambivalenza» dialettica «come unità degli opposti [...] sbocchi nell'*indifferenza come intercambiabilità dei valori»* (1997, p. 25). «Il poststrutturalismo dovrebbe essere definito come *l'abbraccio stardinariamente positivo e assimilativo di Nietzsche.* Ed è come tale che esso continua ad esistere oggi» (Waite 1996, p. 108). Per Münker/Roesler l'approccio poststrutturalista consiste in Francia nell'«aggiornare la prospettiva nietzscheana alla nostra cultura moderna e contemporanea» (2000, p. XII).

[6] Cfr. Meier (1989, p. 1142), Welsch (1991, p. 12 sgg.), Aschheim (1996, pp. 21, 77 sgg.), Zima (1997, p. 13).

[a.] La trad. it. riporta erroneamente «miniera», *n.d.c.*

[7] Cfr. anche Frank (1983, pp. 14-5, 116, 180-1, 189, 211-2). Frank illustra la moderna autocritica dell'idealìsmo con l'esempio della diversa interpretazione fìchtiana dell'autocoscienza assoluta di Hegel come una «forza

dentro la quale è messo un occhio» *{Kraft, der ein Auge eingesetzt ist)»* e con il «sentimento di dipendenza assoluta» di Schleiermacher (pp. 119-20).

[8] «Le strutture e le logiche contemporanee del potere sono completamente immuni nei confronti delle armi “libertarie” della politica postmodernista della differenza» (Hardt/Negri 2002, p. 140). Queste corrispondono piuttosto air«attuale ideologia del grande capitale e del mercato mondiale» (p. 147).

[9] «La narrazione della morte delle metanarrazioni è più grandiosa della maggior parte delle narrazioni che vorrebbe consegnare all’oblìo» (Osborne 1995, p. 157).

[10] «Che cos’è verità?», ribatte Ponzio Pilato nel processo contro Gesù, che aveva dichiarato di essere venuto al mondo per testimoniare la verità *(Giov* 18, 37 sgg.). E Nietzsche commenta: «Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei — è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo di più o di meno — che importa?... Il nobile sarcasmo di un romano, dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola “verità”, ha arricchito il Nuovo Testamento dell’unica parola *che abbia un valore* — la quale è la sua critica, persino il suo *annullamento:* “che cos’è verità?”» (AC, KSA 6, p. 225/180-1; cfr. KSA 11, p. 100: trad. it. FP 1884, p. 88).

[11] «Il postmodernismo, insomma, raccoglie qualcosa della logica materiale del capitalismo avanzato e la rivolge aggressivamente contro i suoi fondamenti spirituali» (Eagleton 1996, p. 133/149).

[12] Cfr. Harvey 1990, pp. 292, 302-3/356, 369.

[13] Per la ricezione angloamericana di Nietzsche cfr. il Nietzsche-Reader di Sedgwick (1995) e la rassegna in Appel (1999, pp. 1-15) e Ottmann (1999, p. 462 sgg.).

[14] Un esempio è il libro di Lange (1989), che nel sottotitolo promette di decifrare «i motivi nietzscheani nell'opera filosofica di Gilles Deleuze».

[15] Cfr. Habermas (1985, pp. 121, 131, 145-6, 152, 409 n. 8/101, 110-1, 123-4, 129-30, 352 n. 8).

[16] Per una distinzione tra le preziose «intuizioni» di Nietzsche e la sua «ossessione gerarchica» cfr. Boyer (1991, pp. 14, 17).

[17] Secondo la successione delle citazioni di Foucault - 1982: DE II, Nr. 362, p. 1599: trad. it. Foucault 1992, p. 7; 1963: DE I, Nr. 13, p. 267, trad. it. in Foucault 1971, pp. 61-2; 1978: DE II, Nr. 281, pp. 862, 867-9: trad. it. in Foucault 2005b, pp. 32, 40-1; 1966: DE I, Nr. 34, p. 531: trad. it. in AF 1, p. 115; 1975: DE I, Nr. 156, p. 1621, trad. it. in MdP, p. 135; 1984: DE II, Nr. 354, p. 1522: trad. it. RdM, in AF 3, pp. 268-9.

[18] DE II, Nr. 354, p. 1522: trad. it. RdM, in AF 3, p. 269.

[19] Vedi Lukâcs (1934) e (1955). Per una critica teorica della tesi dell'«irrazionalismo» cfr. Jehle 2004. Contro la fissazione di Lukâcs su un *Sonderweg* tedesco, Losurdo obietta che la costellazione ideologica nel tardo Ottocento in Germania non si era ancora discostata in maniera essenziale da quella degli altri Paesi occidentali (Losurdo 2002, p. 659; cfr. pp. 661, 791, 793).

[20] Cfr. Aschheim (1996, p. 336 sgg.), Zapata Gaiindo (1995, p. 34 sgg.).

[21] Ad esempio, riferendosi alla nota del *Nachlaß* di Nietzsche dell'ottobre 1888 in cui egli definisce come un «co-mandamento d'amore» il *«reci[dere]»* la parte degenerata (KSA 13, pp. 599-600/FP 1888-1889, p. 366). Cfr. Klee 1983, pp. 16-7), Zapata Gaiindo (1995, pp. 126-7, 167 sgg.), Aschheim (1996, pp. 263, 265), Losurdo (2002, pp. 626-48).

[22] Sull'idea di un «protofascismo» nietzscheano cfr. Taureck (1989, pp. 11-2. 22. 1 .

[b.] Francese/italiano, *n.d.c.*

[23] Cfr. la critica di Losurdo alle rimozioni dell'«ermeneutica dell'innocenza», dominante nella letteratura su Nietzsche (Losurdo 2002, pp. 781 sgg., 793, 798 sgg.).

Parte prima

Deleuze e la costruzione di un'immagine di Nietzsche pluralista e differenzialista

1. Differenze plurali al posto delle opposizioni dialettiche

Il libro di Deleuze *Nietzsche e la filosofia* (cit. NP, fr/it) è una resa dei conti con la dialettica. Tra Nietzsche e Hegel, conclude, ogni compromesso è escluso perché l'intera filosofia di Nietzsche era volta a delegittimare i tre principi della dialettica: il «potere del negativo» come «principio teorico che si manifesta nell'opposizione e nella contraddizione», la «valorizzazione della sofferenza e della tristezza» come «principio pratico» («scissione»/«lacerazione») e «la positività quale prodotto teorico e pratico della negazione stessa». Tutto ciò rimanda ad una «falsa immagine della differenza» e cioè ad una «negazione di ciò che differisce»[1].

In Nietzsche, al contrario, la volontà vuole semplicemente «affermare la propria differenza» e vuole farlo con pieno godimento (p. 10/14). La *differenza,* intesa

come differenza dei valori, è anche il concetto con cui inizia il libro di Deleuze. Kant non ha fornito una vera critica perché non ha saputo porre questo problema nei concetti dei «valori» e cioè il problema dei punti di vista soggiacenti che li *producono.* E' quello che fa Nietzsche. Nel sollevare il problema della loro creazione, Nietzsche intraprende una ri-produzione della critica kantiana su nuovi fondamenti e con nuovi concetti (pp. 1, 59/3, 78). Può farlo in quanto introduce *«l'alto e il basso, il nobile e il vile».* Queste categorie non indicano di per sé nessun valore ma rappresentano l'«elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore» e sono ciò che rende possibile una critica creativa ed attiva (pp. 2, 3/4, 5).

Quando la differenza viene stabilita come categoria fondamentale, la pluralità non si fa attendere a lungo. La «forza», che rappresenta il soggetto dell'ordinamento deleuziano, è «plurale» - «l'essere della forza è plurale e, a rigore, sarebbe del tutto assurdo pensare la forza al singolare» (NP, p. 7/10). La filosofia di Nietzsche non è stata compresa finché non è stato tenuto in considerazione il suo «essenziale pluralismo», che è niente meno che l'«unico garante della libertà dello spirito concreto», «la più grande conquista per la filosofìa» e infine «l'unico nemico irriducibile della dialettica» pp. 4-5, 9/7, 13).

Con grande pathos, Deleuze costruisce qui una contrapposizione nella quale si incrociano e si rafforzano a vicenda due fronti filosofici ma anche immediatamente politici. Non solo con i Nouveaux Philosophes degli anni Ottanta ma già nel Deleuze pre-Sessantotto la differenza e la pluralità si ergono contro il «totalitarismo» della dialettica. «Stiamo ascoltando *Radio Free Nietzsche»,* diceva Geoff Waite contro Georges Batailles, il quale poco

dopo il 1945 aveva dichiarato che Nietzsche rappresentava ormai l'unica alternativa di libertà di fronte al marxismo (Waite 1996, p. 186). Al di là di questo, nella polemica di Deleuze si annuncia un generale mutamento di paradigma filosofico. La metafisica dell'identità viene affermata come denominatore comune della storia della filosofia «occidentale» dominante e viene sostituita attraverso il concetto di una differenza che la precede e le soggiace. Comune a questi differenti sforzi è una strategia che si oppone alla linea tradizionale della filosofia dell'identità, per così dire, sullo stesso piano ontologico e cioè tramite il concetto di un «primario» e autonomo gioco delle differenze. In questo senso, ad esempio, il concetto di *différance* in Derrida indica un'attività «originaria» della differenza o più precisamente un movimento del gioco che «produce» come effetti le differenze, in modo tale che esse non possono più essere subordinate al concetto di identità[2]. Nella ricerca di una fondazione originaria della differenza ci si potrebbe richiamare anche a Heidegger, che aveva indicato la distinzione di essere ed ente come «differenza ontologica», articolandola di nuovo enfaticamente come «*differenza di tutte le differenze*» e come l'«inizio di ogni differenziazione»[3].

Il rifiuto poststrutturalistico della filosofia dell'identità prende di mira in ultima istanza il modello platonico, nel quale le differenze rappresentano solo deviazioni secondarie delle idee originarie sempre identiche a se stesse. Qui persino gli oggetti stessi sono mere copie di un'immagine originaria. Ci sono molti letti e molti tavoli, dice Platone nella *Repubblica,* ma «le idee» di questi oggetti «sono due: l'una del letto, l'altra del tavolo». Mentre l'*idea,* o l'*eidos,* è fatta da un Dio, la sua realizzazione in prodotti materiali avviene grazie ad un ceto

di artefici e la riproduzione di questi prodotti è fatta dai pittori e da altri imitatori (mimeti) (Rep X, 596b sgg.). Questa successione dal divino «artefice dell'essenza» all'artigiano «artefice dell'opera» sino all'artista «artefice di imitazioni» segna un crescente allontanamento dalla verità, così che la poesia, la scultura e la pittura vengono considerate dal *Sofista* come produzioni di immagini illusorie (Sof 236a-b)[4]. La strategia poststrutturalistica si riferisce soprattutto a due punti di questa costruzione: essa rovescia in primo luogo la subordinazione delle differenze all'idea originaria, per mettere poi in discussione la differenza platonica tra riproduzione adeguata e illusione (*eidolon o rerum simulacrum,* nella traduzione di Lucrezio), in quanto dichiara i simulacri come luogo dei giochi costitutivi delle differenze. «L'inversione compiuta da Deleuze», commenta Ansell Pearson, «consiste nel fornire ai simulacri il loro modello, il modello della differenza in quanto tale [...] un mondo senza identità a priori e senza rassomiglianze interne, un mondo pieno di mostri di energia, di segni demonici e di oscuri precursori» (Ansell Pearson 1999, p. 17). Baudrillard raccoglierà questo tema quando indicherà la rappresentazione come una «teologia della verità e del mistero» e le contrapporrà la simulazione (1981, p. 16-7)[5].

La polemica con Hegel è più ingarbugliata, perché qui il concetto di identità è connesso sin dall'inizio e in maniera complessa con quello di una «negazione autonoma» (Henrich 1976, p. 215) che ha la capacità di rivolgersi a se stessa in maniera autoreferenziale (negazione della negazione) e di produrre in tal modo un'affermazione. Deleuze contesta questo «potere del negativo» come «principio teorico» soprattutto perché esso condurrebbe a subordinare la differenza e la molteplicità allo «sviluppo

dell'opposizione o contraddizione» (NP, pp. 181, 223/236, 290). Questa critica, che rinuncia qui ad ogni riferimento testuale, prende probabilmente di mira la successione hegeliana della logica della riflessione, che va dall'identità alla differenza sino all'opposizione e alla contraddizione. Già l'identità con sé è determinata come negatività e cioè come astrazione da ogni differenza *(Differenz)* (W 6, pp. 38-9/457-8) e contiene una diversità (*Verschiedenheit)* che, affinché non sia «esterna», riposa su un'opposizione (*Gegensatz)* (come unità dell'identità e della diversità). La differenza *(Unterschied)* in generale «è già la contraddizione (*Widerspruch)* in sé» e la contraddizione «non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità» (pp. 65, 74-5/482, 490). La rappresentazione dimentica la loro «negativa unità» e si accontenta dell'indifferente diversità delle determinazioni ma la «ragione pensante... acuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso *(Unterschied des Verschiedenen),* la semplice molteplicità della rappresentazione fino a farne la differenza (*Unterschied)* essenziale, l'opposizione (*Gegensatz*)» (pp. 77-8/493). A questo punto Hegel formula la specifica subordinazione delle differenze alla contraddizione dialettica: «solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità» (p. 78/493).

Nella misura in cui la dialettica viene identificata con questa ontologia hegeliana, Deleuze può obiettare con qualche diritto che essa ignora i «ben più sottili e sotterranei meccanismi differenziali» (NP, p. 181/236)[6]. A questo proposito, Tilman Reitz 2001, pp. 34-5) ha fatto notare come questa obiezione, presa per sé, potrebbe

consentire di mettere in luce una molteplicità di differenze, attriti e conflitti che si riuniscono nelle opposizioni e in questo modo «di concepire la collocazione delle opposizioni in mutevoli rapporti di differenza». Adorno aveva considerato nella *Dialettica negativa* che la contraddizione non è «ciò in cui inevitabilmente doveva trasfigurarla l'idealismo assoluto di Hegel, cioè un'essenza in senso eracliteo. Essa è indice della non verità dell'identità» (1966, GS 6, p. 17/5). Se si mettono insieme queste indicazioni si potrebbe determinare il «superamento» dialettico delle contraddizioni anche nel senso di scioglierle dalle loro solidificazioni polarizzate e ritradurle nelle differenze[7]. Tuttavia, se non vuole semplicemente appianare ciò che è contrapposto e risolverlo in maniera meramente immaginaria, questa fluidificazione richiede un lavoro dialettico dell'opposizione e cioè l'elaborazione e la «dis-cussione» (*Durch-Sprechen)* pratica - questo è il significato greco di dia-lettica - delle opposizioni e contraddizioni consolidate della vita sociale e dell'esistenza personale.

Proprio a questo punto, quando la critica postmodernista della metafisica avrebbe potuto diventare feconda, Deleuze nega il lavoro dell'opposizione in nome della differenza. Questa è «l'unico principio genetico e produttivo, di cui la stessa opposizione, come semplice apparenza, è prodotto» (NP, p. 181/236). Affermare la formazione delle opposizioni come «semplice apparenza» significa saltare sul piano speculativo il fatto che nella realtà sociale le differenze molteplici sono di fatto riunite e condensate in antagonismi. Nel rovesciare la dicotomia platonica di immagine originaria e copia, verità e illusione, Deleuze rimane entro la logica di quell'essenzialismo che pure critica. La metafisica della negazione e della

contraddizione viene aggredita e sostituita mediante una metafisica della differenza che fa scomparire dalla realtà quelle costellazioni che contengono più e altro che un'indifferente molteplicità.

Questo rende la critica deleuziana più debole di quanto appaia in un primo momento, nell'annuncio appassionato del superamento della dialettica. La sua offensiva si basa su due scelte metodologiche fondamentali. In primo luogo, la dialettica viene considerata non come un metodo e una teoria contraddittoria e discutibile nel suo significato e nella sua applicazione ma è identificata con la forma speculativa che Hegel le ha dato nella sua logica; inoltre, ai principi speculativi della negazione, dell'opposizione e della contraddizione viene contrapposto il «principio» non meno speculativo della differenza.

Questo riduzionismo nella determinazione dell'oggetto diventa evidente quando si chiarisce quali differenze reali vengano livellate in nome della «differenza». Parlare di opposizioni non significa affatto far proprio il gioco concettuale hegeliano di negazione e contraddizione. Perché il concetto di opposizione, diversamente da quello di "scissione", non rimanda a una precedente unità e diversamente della "contraddizione" si riferisce in primo luogo a rapporti reali e «non è formato nella prospettiva di una connessione sistematica» (Reitz 2001, pp. 14-5; cfr. pp. 22-3). Un esempio significativo è il concetto di un'«opposizione reale senza contraddizione» che Kant ha sviluppato nel suo *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763).

Kant distingueva un'opposizione (*Gegensatz)* costituita dalla contraddizione logica e un'opposizione «reale, cioè senza contraddizione», indicata come «repugnanza reale

(*Realrepugnanz*)» (WA 2, p. 783/263-4). Ciò significa che le forze stesse sono «qualcosa che in se stessa è effettivamente positiva» che è perciò semplicemente «contrapposta ad un'altra cosa» (p. 781/261). Così inteso, il concetto di opposizione non ha nulla a che fare con il «potere del negativo come principio teorico» che Deleuze contestava in essa. «Gli opposti reali», argomenta ad esempio Lucio Colletti, «non sono, come nella contraddizione, negativi di per sé e cioè *soltanto* il *Non* dell'altro». «La negazione», continua, «consiste solo nel fatto che essi annullano a vicenda i propri effetti. In breve, nell'opposizione reale o rapporto di contrarietà (*Gegenverhältnis*), gli estremi sono entrambi positivi e reali, anche quando l'uno venga indicato come il contrario negatvo dell'altro» (Colletti 1974, p. 72).

In questo senso si può parlare di una linea dialettica alternativa a quella hegeliana, che viene sempre di nuovo alla luce quando non si tratta di legittimare il funzionamento regolato di un sistema generale (filosofico o politico) ma anzitutto di decifrare l'«auto-dissociazione» del mondo contro ogni costruzione metafisica unitaria[8]. Così Feuerbach, contro il costrutto hegeliano di un sapere assoluto, vuole ricondurre la dialettica alla dialogica, nella quale possono essere dis-cusse fino in fondo (*durch-gesprochen*) le opposizioni reali dell'essenza specifica umana: la «vera dialettica» non è «un monologo del pensatore solitario con se stesso, è un dialogo tra io e tu», si dice nei *Principi dellafilosofia dell'avvenire* (1843, §62, p. 111 /273). Marx - secondo il quale Feuerbach aveva «annientato la dialettica dei concetti, la guerra degli dei che solo i filosofi conoscevano» (MEW 2, VI.2.a, p. 98: trad. it. Marx e Engels 1972, p. 121) — determina il proprio metodo dialettico come «direttamente l'opposto» di quello

hegeliano (MEW 23, p. 27: trad. it. Marx 1989, p. 44). Viene posta qui un'esigenza antimetafisica che è condivisa nei suoi fondamenti anche dagli approcci postmodernisti alla critica della metafìsica. La «forma razionale» della dialettica che Marx tenta di sciogliere dalla «forma mistificata» di Hegel è un metodo che «concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (p. 28/45).

La dialettica viene «tradotta» da Marx «nella storia, là dove ogni realtà precostruita deve essere abbandonata», dice Haug. «Questa esigenza categorica di mondanizzazione (*Verdiesseitigung)* razionale della dialettica», continua, «rende problematico il rapporto con Hegel, il suo promotore» (1995, p. 662). Ad una reontologizzazione si giunge però nel passaggio ad Engels, che ha ampliato di nuovo la dialettica come filosofìa della natura e la definisce come «scienza della universale interdipendenza» con delle «leggi fondamentali» stabilite (ad es. MEW 20, p. 307: trad. it. Engels 1971, p. 33). Questa dilatazione è tuttavia contraddetta dall'indicazione di Marx, scarsamente messa a frutto nello stesso marxismo, secondo la quale si tratta di pensare una dialettica «di cui si devono determinare i limiti» e che «non annulla la differenza reale» (MEW 13, p. 640: trad. it. Marx 1986, p. 42)[9]. Nello stesso contesto si affronta la differenza tra oggetto reale e oggetto della conoscenza (MEW 13, pp. 631-2: trad. it. Marx 1986, pp. 33-4), che la dialettica hegeliana fa coincidere nello sviluppo dello spirito[10]. Ma oltre a questo, si abbozza qui un significato operativo della dialettica nel quale le «differenze reali» non vengono subordinate ad una logica della contraddizione precostruita

ma rappresentano esse stesse il punto di partenza dell'analisi delle opposizioni e delle contraddizioni.

Deleuze non riconosce che la stessa dialettica è attraversata da una lacerazione connessa in ultima istanza a funzioni contrapposte negli ordinamenti di dominio: come osserva Adorno nei *Minima moralia* (GS 4, Nr. 152, p. 278/231-2), da un lato, la dialettica «si è sviluppata... di fronte alla *philosophia perennis,* nel perenne metodo della critica, asilo di tutti i pensieri degli oppressi, anche di quello che essi non hanno mai pensato»; dall'altro, essa «come strumento per ottenere ragione fu, fin dal principio, anche uno strumento del dominio, una tecnica formale dell'apologia». Brecht ha descritto in *Me-ti* il metodo critico dialettico come capacità «di riconoscere nelle cose dei processi e di utilizzare questi processi». Essa «insegna a porre delle domande che rendono possibile l'azione» *(Me-ti. Buch der Wendungen,* GW 12, p. 475: trad. it. Brecht 1970, p. 66). Essere dialettici è per Walter Benjamin «avere il vento della storia nelle vele. Le vele sono i concetti... l'arte di saperli issare è decisiva» (Benjamin, Passagen, GS 5, p. 592/614). È ovvio che la «storia» qui non è intesa teleologicamente nel senso di un accadere prestabilito del progresso. Nel costruire il proprio oggetto in maniera così omogenea, Deleuze non solo ha liquidato le applicazioni critiche e sovversive dell'ermeneutica dialettica ma ne ha anche svalutato la ricchezza analitica mediante una metafisica delle differenze priva di opposizioni.

Ciò dipende anche dal fatto che egli ha acquisito l'uso antidialettico della «differenza» già prima del suo libro su Nietzsche, a partire da una particolare combinazione di approcci empiristici e vitalistici. Una prima prova viene dal suo libro su David Hume, *Empirismo e soggettività,* del

1953 (cit. Hume, fr/it). Il merito di Hume consiste secondo Deleuze nel concepire il dato, lungi da ogni speculazione trascendentale, come un «flusso del sensibile, una collezione di impressioni e d'immagini, un insieme di percezioni» (Hume, p. 92/89). La linea d'urto antitrascendentale dell'empirismo sta a suo avviso nel fatto che Hume muove da una «successione in movimento di percezioni distinte», o meglio: da una successione in movimento di percezioni *«in quanto»* esse sono distinte (p. 93/89). Evidenziando questo aspetto, Deleuze può ora concludere: ciò che nell'empirismo assegna all'esperienza uno status costitutivo è il «principio di differenza» (ibid.).

L'accentuazione di questo principio della differenza è però un'interpretazione che non trova conferma nell'argomentazione del *Treatise* di Hume. Che per Hume la percezione non venga unificata per via trascendentale e dunque sia differenziata e multiforme è innegabile. Ma le «impressioni semplici» sulle quali egli costruisce la sua teoria della conoscenza «non permettono nessuna distinzione o separazione (*distinction nor séparation)»* (Treatise I.I.l/p. 14) e Hume si interessa in primo luogo a come esse si combinino attraverso un semplice rapporto di «somiglianza» (e *solo* attraverso questo) fino a formare impressioni complesse[11]. Oltre alla somiglianza, la connessione delle idee ammette anche altre modalità (ad esempio, la contiguità o la causalità) ma tra queste Hume non annovera la differenza perché la considera «una negazione di relazione piuttosto che qualcosa di reale e positivo» (I.I.5/p. 27). Di un «principio della differenza», in ogni caso, Hume non parla. La citazione dalla quale Deleuze tenta di dedurlo (Hume, p. 93/89) non dice più del fatto che gli oggetti separabili sono anche distinguibili e quelli distinguibili sono anche differenti[12].

Molti indizi fanno pensare che la ricerca deleuziana di un «principio» cerchi di conservare dell'empirismo humiano proprio il suo punto più debole. Esattamente quel punto in cui Hume *non* è in condizione di sviluppare il suo concetto centrale di “abitudine” dalla vita sociale e deve perciò dichiararlo come un principio naturale[13]. Deleuze concorda, mettendo in evidenza che Hume «non prova alcun interesse per i problemi di genesi» ma solo per i «principi» (ibid., p. 122/116). Hume viene acriticamente elogiato proprio là dove è costretto a naturalizzare il suo concetto di «abitudine *(habit)*», dato che, per comprensibili ragioni, gli manca per la sua spiegazione un concetto di *habitus* fondato nell’analisi della società, come avverrà invece in Bourdieu. E' discutibile che si riesca davvero venire a capo della dialettica, anche di quella hegeliana, a partire da questa posizione di principi dogmatica e antigenetica.

Deleuze ha tratto la critica della negazione in nome dell’affermazione dal vitalismo di Bergson, del quale si occupa in due saggi del 1956 (B1956a, B1956b). Nella sua *Evolution créatice,* del 1907, alla quale si riferisce in primo luogo Deleuze, Bergson ha tentato di dimostrare che il «niente» che ha inquietato tanti filosofi non è, dal punto di vista del movimento positivo della vita, che una «pseudoidea» e una «semplice parola» mentre la negazione non è altro che un’affermazione di secondo grado (Bergson 1966/1907, pp. 276-7, 283, 288/227, 229, 232). Appena ci si accosta all’«essere» attraverso il «niente» esso viene concepito staticamente: l’ordine riempie il vuoto del disordine e così via. Se si tenta invece di comprenderlo direttamente e come «durata *durée)*» — il che non può avvenire con la dialettica ma solo mediante l’«intuizione»[14] — esso si mostra come movimento della vita, sospinto da un

originario *Élan vital* (pp. 88 sgg., 298/77 sgg., 244 sgg.). Non aver scorto il significato di questa spinta vitale positiva nell'ambito dell'evoluzione è il difetto principale del darwinismo (p. 106/90).

«In Bergson ci sono molte cose importanti per capire il pensiero di Deleuze», sostiene Ansell Pearson, che proprio all'influsso di Bergson riconduce ad esempio le più tarde riflessioni dell'*Anti-Edipo* e *Mille Piani* sugli organi come barriere contro la vita (1999, pp. 40,42-3). Purtroppo Ansell Pearson è così affascinato da questa influenza che non pensa affatto di analizzarla criticamente rispetto al suo preteso superamento della dialettica. La «vita» è intesa da Bergson come una specie di vitale antimateria, un flusso di coscienza o di «sovracoscienza» che solo nel passaggio dal regno animale all'uomo abbandona la prigione della materia; una marea montante alla quale si contrappone il movimento discendente della materia[15]. E quando Bergson espone le proprie intuizioni sul significato fondamentale di questa corrente vitale idealistica, non c'è nulla di così "differenziale" come ci si sarebbe aspettati dalla ricostruzione di Deleuze. Dove Deleuze vede in opera la «differenza vitale» e la «differenza nel vivente» (B1956b, p. 92/139; Bergsonisme, p. 102/93), Bergson mette in evidenza la capacità della sua spinta vitale di produrre «l'*unità* del mondo organico, unità feconda» (Bergson 1966/1907, p. 106/90). L'«immensa onda» della vita si «propaga a partire da un centro»[16]; se sembra che esso si divida in diverse individualità, ciò dipende solo dalla materia che lo trascina e nelle cui fessure esso si insinua: tutte queste differenze sono solo adattamenti della coscienza alla materia (pp. 266, 270/218, 221-2). La vita stessa è un «unico e indivisibile impulso che si oppone al movimento della materia», mentre l'umanità viene

presentata come un «immenso esercito che galoppa al fianco di ciascuno di noi, avanti e dietro di noi» ed è capace di «sbaragliare tutte le barriere» (p. 271/222).

«Fluido come la vita, il pensiero qui vuole esserlo ancora di più [...] Per il Bergson dell'*Élan vital* non esistono cose, cause calcolabili, né fini [...] il suo corso... è mutamento costante, incessante novità del divenire», riassume Bloch nella *Eredità del nostro tempo* (GA 4, pp. 351-2/293-4). Nel *Principio Speranza* questa critica si fa più precisa: ciò che in Bergson si annuncia come novità è in realtà qualcosa di «impressionistic[o], anche liberal-anarchic[o], non anticipatori [o] [...] Dove tutto deve essere nuovo, tutto resta come prima» (GA 5, p. 159/165-6). Bergson non critica il fatto che nella teologia dialettica lo scopo «sia già combinato» ma elimina «qualsiasi andare avanti, verso un qualche dove, e in generale qualunque scopo apertamente perseguibile». Per la critica del vitalismo antidialettico è molto importante poi anche l'osservazione di Bloch secondo la quale il movimento, inteso come «principio», si rovescia in mancanza di movimento, si irrigidisce «in quel contrasto nei confronti della ripetizione anch'esso morto, che fa scadere il nuovo a un puro zig-zag eterno e vuoto di contenuto» (ibid.). Il processo rimane vuoto, il futuro termina in un *«l'art pour l'art* della vitalità», il flusso di coscienza non contiene quasi più niente di un flusso reale ma diviene «stazionario in se stesso» (pp. 231, 339/237, 343): *«l'élan vital* e niente più è e resta esso stesso un dato fisso della contemplazione» (pp. 231-2/237). Anche Adorno osserva che il «puro divenire, l'*actus purus*» elevato ad assoluto, si rovescia nella stessa assenza di tempo che Bergson rimprovera alla metafisica di Platone ed Aristotele: «il sale dialettico viene trascinato via nel fluire indifferenziato del vivere [...] Un odio contro il rigido

concetto universale fonda il culto di un’immediatezza irrazionale, di una libertà sovrana in mezzo alla non libertà» (1966, GS 6, p. 20/8).

Il vitalismo di Bergson ci mostra alcuni paradossi della critica deleuziana della dialettica. Se in Bergson il principio di movimento si irrigidisce in assenza di movimento, anche in Deleuze gli strumenti di una cultura della differenza che rifiuta le opposizioni non consentono di pensare a delle reali trasformazioni qualitative. «Rimane», dice Reitz, «una molteplicità di interessi particolari che hanno formalmente gli stessi diritti ma di cui si affermano di fatto quelli più forti sul piano economico e statale» (Reitz 2001, p. 15). Mentre la critica dialettica fuoriesce dalla speculazione filosofica e dirige lo sguardo alle opposizioni sociali reali, la critica postmodernista della dialettica ripercorre il cammino a ritroso verso la speculazione filosofica. Dove la critica dialettica incontra «differenze reali» che si sottraggono ad ogni costruzione idealistica, la critica della dialettica si accontenta dell’evocazione di un principio della differenza e se ne fa sedurre a tal punto da livellare le differenze reali che sono presenti in ciò che viene criticato. Nel nome della più radicale critica della metafisica viene esercitata l’appassionata costruzione di una nuova metafisica, una «filosofia dell'origine travestita da decostruzione» (Roth 2000, p. 134). C’è una tensione tra la retorica e il procedimento effettivo che incontreremo sempre daccapo in Deleuze e Foucault.

2. Nietzsche antidialettico?

Cornel West nota come tutte le tendenze che oggi possiamo mettere in relazione con il postmodernismo e il neostrutturalismo, dalla rinuncia al concetto di mediazione sino all'idea di decentramento del soggetto, «risalgono alla riesumazione deleuziana di Nietzsche contro Hegel», (1999, p. 283). E' opportuno allora esaminare in maniera più precisa questo diffuso recupero antihegeliano di Nietzsche. Che Nietzsche abbia criticato nelle differenti fasi della sua opera tanto la dialettica in generale che la filosofia di Hegel in particolare è incontestabile: il problema è se questo sia avvenuto secondo quelle posizioni che Deleuze gli attribuisce.

La pretesa socratica, o meglio platonica, di superare il conflitto politico e l'arte retorica della disputa (l'eristica) mediante una ricerca dialettica e consensuale della verità era stata definita dal primo Nietzsche del 1870 come «ottimismo della dialettica» e criticata come una «metafisica della logica» che operava nel solco della filosofia dell'«identità di essere e pensiero» (KSA 7, p. 134: trad. it. FP 1869-1874, vol. III, tomo III, parte I, p. 134). Egli ricusa la filosofia dialettica come «imperativa ed aggressiva» (p. 388/404) non a causa della sua «negatività» ma del suo ottimismo idealistico nei confronti della verità. Ciò che rende Nietzsche un avversario della teleologia storica hegeliana non è affatto, in un primo periodo, la sua peculiare «affermazione» della vita ma piuttosto il pessimismo schopenhaueriano, che è del tutto legittimo contrapporre all'«incurabile ottimismo» di Hegel (UB I, KSA 1, pp. 191-2/34). La presa di distanze dal «piatto» o «bovino» ottimismo hegeliano è una linea che d'ora in avanti ricorrerà in tutte le fasi di Nietzsche[17]. Vedevo il

pessimismo come «sintomo di una superiore forza del pensiero, di una più vittoriosa abbondanza di vita, rispetto a quella che aveva trovato la sua espressione nella filosofia di Hume, di Kant e di Hegel», si dice retrospettivamente nell'ultimo scritto pubblicato da Nietzsche (NW, KSA 6, pp. 424-5/138).

Ma la critica nietzscheana dell'«ottimismo» dialettico si incrocia di fatto con quella della «negazione» dialettica, interpretata come una messa in discussione plebea del dominio aristocratico. Quando con Socrate il «gusto» dei greci «degenera a favore della dialettica», significa che «con la dialettica la plebaglia rialza il capo» e che essa diviene «un'estrema risorsa nelle mani di chi non ha più altre armi» (GD, KSA 6, pp. 69-70/54). Attaccata come espressione della «vendetta» e del «risentimento plebeo» (p. 70/55), la dialettica è al tempo stesso un elemento di quel «rovesciamento dei valori» iniziato dagli «ebrei» e proseguito dai cristiani[18]. «L'ebreo è dialettico: e anche Socrate lo era», si dice ad esempio nella variante di un brano del *Crepuscolo degli idoli* (KSA 14, p. 414: trad. it. WCA, p. 493)[19]. Nietzsche lavora qui all'immediata assimilazione delle due figure ideologiche attraverso le quali egli combatte la cultura intellettuale dell'«epoca democratica» seguita alla Rivoluzione francese[20]. In questa presa di posizione viene denunciato soprattutto il pericoloso legame tra lo spirito «plebeo» della sovversione e della rivolta e l'«ottimismo» storico prodotto dalla dialettica.

Il confronto di Nietzsche con Hegel non si esaurisce però in questa contrapposizione ma va incontro a complicate oscillazioni. La critica nietzscheana dell'ottimismo si rivolge ovviamente anche contro la

teleologia hegeliana (KSA 7, pp. 660-1: trad. it. FP 1869-1874, vol. III, tomo III, parte II, pp. 261-2). Hegel è colui che ha insegnato alle generazioni da lui «lievitate» l'ammirazione di fronte alla «potenza della storia» e al successo, che Nietzsche descrive come «idolatria del fatto» (UB II, KSA 1, p. 309/137). Ciò che qui, nel confronto con gli epigoni di Hegel, viene espresso come uno smascheramento della loro mediocrità spirituale, assume in altri contesti una tonalità diversa. Nella brusca svolta anglofoba dell'ultimo Nietzsche, Kant, Hegel, Schopenhauer e Goethe sono tutti insieme i rappresentanti della profondità tedesca contro «l'anglo-meccanicistico rimbambimento del mondo» di Hobbes, Hume e Locke: in Inghilterra mancherebbe «la caratteristica *potenza* dell'intellettualità, la caratteristica *profondità* dello sguardo intellettuale, insomma la filosofia» (JGB, KSA 5, p. 195/148). Più volte la filosofia di Hegel viene interpellata come l'incarnazione dello spirito «tedesco», della «natura contraddittoria nel fondo dell'anima tedesca» (p. 186/140) e così via, con un significato che oscilla tra l'apprezzamento e un'ironica presa di distanze[21]. Ancora diverso è il giudizio quando si tratta del confronto con Kant. Mentre questi erige un regno ultramondano di valori morali, Hegel indica «uno sviluppo dimostrabile, il divenir visibile del regno morale» (KSA 12, p. 162: trad. it. FP 1885-1887, p. 148). Anche se rigetta entrambe le filosofie morali, visto che «noi» non crediamo più alla morale (p. 163/149), Nietzsche registra attentamente l'orientamento hegeliano verso lo Stato come un'acquisizione storica: la vittoria di Hegel contro la sensibilità romantica è dovuta alla sua fiducia nel fatto che «la ragione stia più dalla parte del vincitore» e alla sua «giustificazione dello "Stato" reale (invece dell'"umanità", ecc.)» (p. 442: trad. it. FP 1887-1888, p. 93). Al confronto, Kant — con il suo «fanatismo morale»

ancora del tutto settecentesco - sarebbe «senza occhi per la realtà del suo tempo», un «visionario dell'idea del dovere» (p. 443/442). L'orientamento di Hegel verso lo Stato viene d'altra parte percepito in maniera ambivalente, in quanto da un lato lo Stato rende possibile la conservazione di «tanti elementi falliti» ma dall'altro può anche proteggere quei geni «in cui l'umanità raggiunge il suo punto culminante» (KSA 7, p. 661 : trad. it. FP 1869-1874, vol. III, tomo III, parte II, p. 262).

Le differenze presenti in questi e in altri brani fanno pensare che nello stesso rapporto di Nietzsche con Hegel ci sia una dialettica complessa che non dovrebbe essere compressa a forza in una rigida contrapposizione. Hegel sta per Nietzsche agli antipodi, anche e soprattutto nel senso di un rivale da superare, ma al contempo egli lo ammira, lo invidia e cerca di combatterlo con le sue stesse armi. La *Nascita della tragedia,* dice Nietzsche nel suo sguardo retrospettivo, non è tanto influenzata da Schopenhauer ma ha piuttosto «un ripugnante odore hegeliano» (EH, KSA 6, p. 310/49): «Una "idea" l'opposizione di dionisiaco ed apollineo — tradotta in metafisica; la storia stessa vista come lo sviluppo di questa "idea"; l'opposizione risolta in unità nella tragedia» (ibid.). Nel passaggio alla fase mediana di «critica dell'ideologia» Nietzsche cercò di liberarsi di questo idealismo come di un «sublime imbroglio», con un ritorno alle scienze naturali (cfr. p. 322 sgg./62 sgg.). Ma ancora l'ultimo Nietzsche considera una *«grandiosa iniziativa»* il superamento filosofico hegeliano del Dio morale in un panteismo «in cui il male, l'errore e il dolore *non* siano considerati argomenti contro la divinità» (KSA 12, p. 113; p. 126: trad. it. FP 1885-1887, p. 100; p. 113). In ogni caso, viene con ciò rivolto un apprezzamento a quello Hegel che sostituisce le dicotomie di una filosofia

della storia moraleggiante mediante il concetto dialettico di opposizioni che si determinano e compenetrano reciprocamente. La polemica contro lo hegelismo[22] non impedisce affatto a Nietzsche di assumere alcuni elementi del suo metodo di pensiero dialettico nella propria concezione della storia. L'interpretazione antidialettica di Deleuze dovrebbe perciò essere rivista, perché come osserva Waite - Nietzsche era molto interessato a «far proprie tutte le forme della dialettica quando ciò gli faceva comodo» (1996, p. 108).

Anche se Deleuze non vuole ammetterlo, nella terza sezione della *Genealogia della morale,* in cui la negazione ascetica della vita viene analizzata nella sua «autocontraddizione» (KSA 5, p. 363/100), appare in maniera esemplare come Nietzsche pensi «in maniera dialettica». Paradossalmente, l'ideale ascetico scaturisce dal suo contrario, sostiene Nietzsche, e cioè dall'«*istinto di protezione e di salute*» della vita. Nella negazione ascetica della vita e con il suo aiuto, la vita combatte contro la morte: essa è uno «stratagemma nella *conservazione* della vita» (p. 366/102). In quanto il sacerdote asceta, «questo apparente nemico della vita, questo *negatore* - appartiene precisamente alle più grandi forze *conservatrici* e *affermativamente creatrici* della vita [...] Quel no che egli dice alla vita porta alla luce, come per magia, una moltitudine di più squisiti sì; proprio così, se si *ferisce,* questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione — è poi la ferita stessa che lo costringe a *vivere...*» (pp. 366-7/103).

Questa dinamica oppositiva carica di tensione è evidentemente qualcosa di diverso dall'idea di differenze «plurali» individuata da Deleuze. E come avviene in Hegel,

le opposizioni messe in movimento spingono verso un'«autosoppressione». Il prete asceta serve in un primo momento ai filosofi come «forma fenomenica» o meglio come «forma larvale» senza la quale essi non sarebbero nemmeno possibili (pp. 360-1/98); ma tra il contenuto e la forma sorge un conflitto che fa saltare quest'ultima. Ciò che ha avuto la meglio sul Dio cristiano è «la stessa moralità cristiana, il concetto di veracità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica», dice la *Gaia scienza* (FW, KSA 3, p. 600/217)[23]. La *Genealogia della morale,* in cui è citato questo passaggio, porta questo pensiero ancora oltre: se il cristianesimo è crollato come dogma per via della sua stessa morale, ora anche questa morale deve crollare, in quanto la veracità da essa liberata pone la questione di cosa significhi effettivamente la «volontà di verità» (KSA 5, p. 410/140). Non è privo di ironia il fatto che questo pensiero, dal quale Foucault ricaverà il suo concetto neonietzscheano di potere (v. parte III, capitoli 4 e 5), venga giustificato da Nietzsche con una «legge della vita» dialettica: «tutte le cose grandi periscono a opera di se stesse, per un atto di autosopppressione: così vuole la legge della vita, la legge del necessario "auto-superamento" nell'essenza della vita» (ibid.).

L'idea per cui la «volontà di potenza» si afferma attraverso il proprio opposto, attraverso l'ascesi e la morale, è stata interpretata come una variante naturalistica dell'«astu-zia della ragione» hegeliana (ad es. Schweppenhäuser 1988, p. 81). L'appello alla «trasvalutazione di tutti i valori» con cui Nietzsche conclude l'*Anticristo* (AC, KSA 6, p. 253/203) risponde alla «trasvalutazione» - dapprima «giudaica» e poi soprattutto

paolina - di tutti gli «antichi valori» in un modo che si può facilmente ricondurre alla formula della negazione della negazione[24]. Si potrebbe confrontare l'interpretazione antidialettica di Deleuze con la tesi opposta secondo la quale i testi di Nietzsche mostrano tutta la loro forza intellettuale ed estetica precisamente laddove e in quanto in essi si fa un uso artistico di figure dialettiche. Sarebbe anzi interessante indagare se, per quanto riguarda la «fluidificazione» dialettica delle forme irrigidite di azione e di pensiero, non ci siano intersezioni anche tra Nietzsche e Marx, sebbene da punti di vista contrapposti e con procedimenti diversi.

Deleuze riassume invece la propria lettura di Nietzsche mediante questo confronto: «Il "sì" di Nietzsche si contrappone al "no" dialettico, l'affermazione si contrappone alla negazione dialettica, la differenza alla contraddizione dialettica, la gioia e il godimento al lavoro dialettico, la leggerezza e la danza alla pesantezza dialettica, la bella irresponsabilità alle responsabilità dialettiche. La sensibilità empirica per la differenza, per la gerarchia, è ciò che essenzialmente fa muovere il concetto più efficacemente e in profondità di quasiasi pensiero della contraddizione» (NP, p. 10/15).

Possiamo considerare questo passaggio come una prima testimonianza di un «lorianismo»[25] postmodernista che mette in scena se stesso come «società del divertimento» e si prende gioco della fatica dialettica del concetto. Quanto sia sbagliato rappresentare la dialettica come un'impresa all'insegna della malinconia lo dimostra già il progetto letterario di Brecht: attraverso il teatro, «trasformare la dialettica in godimento». «Il sale delle contraddizioni», dice, «ci fa godere della vitalità degli uomini, delle cose, dei

processi» ed esalta «l’arte del vivere come la gioia del vivere» (GW 16, p. 70: trad. it. Brecht 1975, p. 187). Al contrario, l’antidialettica di Deleuze produce semplici dicotomie predialettiche che appiattiscono la stessa immagine di Nietzsche sino a farne una caricatura[26]. Non solo le lettere e le biografie ma anche i testi pubblicati e gli scritti postumi mostrano ampiamente con quanta disperazione il fatalistico «sì» di Nietzsche venga strappato alla malattia e al pessimismo. Soprattutto, proprio al «grande dolore» egli deve il proprio *«amor fati»,* si dice ad esempio in *Ecce Homo;* a «quel lungo, lento dolore in cui siamo per così dire bruciati con legno verde» (KSA 6, p. 436/149). L’antidialettica non vede qui che l’affermazione di Nietzsche è penetrata del suo contrario. Quando Deleuze associa le dicotomie affermativo/negativo e attivo/reattivo a quella di piacere/lavoro, adotta evidentemente da Nietzsche quell’atteggiamento da signore proprio della società schiavistica antica, nella quale il lavoro è indegno dell’uomo e la filosofia nasce dall'*otium* contemplativo. Agli «utopici aristocratici» di Nietzsche, nota Horkheimer, altri devono «cucire la toga perché non circolino come vagabondi [...] Qui i ditirambi di Dioniso ammutolirebbero automaticamente» (1934b, p. 248/28-9).

E come va inteso il fatto che Deleuze identifichi con la «gerarchia» quella «sensibilità empirica per la differenza» che ci piacerebbe tanto intendere come una percezione sensibile dell’altro in quanto portatore di eguali diritti? Evidentemente, dobbiamo tornare ancora una volta al testo di Nietzsche, per capire come Deleuze ne ricavi la sua idea di «differenza».

3. La nascita della «differenza» postmodernista dal «pathos della distanza»

Sin dall'inizio del suo libro facciamo una prima scoperta. Secondo Deleuze, Nietzsche sostituisce la fondazione trascendente dei valori nel senso dell’universalità kantiana o la «semplice derivazione causale» nel senso dell’utilitarismo mediante il «sentimento di differenza o di distanza» (NP, p. 2/4-5). Subito dopo, questi concetti vengono nuovamente utilizzati per definire la genealogia: «differenza o distanza nella provenienza (*Herkunft)*» (p. 3/5).[a] Molto più che la «differenza», la «distanza» è un termine consueto di Nietzsche, con il quale nella *Genealogia della morale* (GM I, Af. 2) viene indicata la frattura sociale tra i «nobili» e gli «ignobili» (KSA 5, p. 259/15). In effetti, Deleuze cita da questo brano la frase secondo la quale proprio muovendo dal «pathos della distanza» «essi» si sarebbero arrogati il diritto di creare i valori (cit. in NP, p. 2/5). E però da questa citazione non è chiaro chi venga propriamente menzionato con «essi»[b].

Nel testo di Nietzsche, «essi» sono esattamente coloro che nella frase precedente vengono indicati come «i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire». Con «pathos della nobiltà e della distanza» Nietzsche intende il «sentimento fondamentale» di una «superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un “sotto”» (GM, KSA 5, p. 259/15). La specificità dell’argomentazione nietzscheana sta nel fatto che i concetti oppositivi alto-basso, nobile-vile, buono-cattivo non vanno intesi in senso «morale» ma indicano un’opposizione sociale, «di ceto»: «trovai» - si dice nell’aforisma 4 —, «che ovunque “nobile”, “aristocratico”, *nel senso di ceto sociale,* costituiscono il concetto

fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l’idea di “buono” nel senso di “spiritualmente nobile”, e “aristocratico”, nel senso di “spiritualmente bennato”, “spiritualmente privilegiato”» (p. 261/16-7). Le osservazioni etimologiche menzionano una dopo l’altra l’aristocrazia greco-dorica di Teognide (sul quale Nietzsche nel 1864 aveva scritto la propria dissertazione ginnasiale[27]), il «guerriero» romano e la razza ariana dei conquistatori e dei signori (pp. 263-4/18-9). «Al fondo di tutte queste razze aristocratiche», dice, «occorre saper discernere la belva feroce, la magnifica divagante *bionda bestia,* avida di preda e di vittoria» (p. 275/28). Anche l’opposizione di «puro» e «impuro», che sarà poi intensificata e interiorizzata dall’aristocrazia sacerdotale, si presentava all'inizio in maniera del tutto «non simbolica»: «il puro» è «semplicemente un uomo che si lava», che non mangia cibo malsano, «non si unisce carnalmente alle donne sordide del basso popolo, che ha orrore del sangue» (p. 265/20). Più precisamente bisognerebbe dire «un maschio (*Mann)»* e cioè un «nobile».

Questa è la franchezza di Nietzsche, nel suo senso più forte ma anche più contestabile. La sua forza consiste più nella pretesa che nell’esecuzione. E cioè nel proposito di scendere dall’astratta universalità del cielo dei valori filosofici e di non costruire la storia della morale «sulle nuvole» ma di cercare nel *«grigio»,* in ciò che è «documentato», «effettivamente verificabile», «effettivamente esistito» (GM, KSA 5, p. 254/11), dunque nei conflitti sociali dell’antichità e della sua morale da signori o da schiavi. A prescindere dalle sue intenzioni, Nietzsche approda così sul terreno di una problematica storico-sociale, per non dire storico-materialistica, per la cui elaborazione tuttavia non ha — né vuol avere — alcuna

strumentazione analitica. La sua argomentazione nella *Genealogia della morale* si può riassumere, in questo senso, così: 1) l'opposizione di «buono» e «cattivo», e poi di «buono» e «malvagio», proviene dalle opposizioni sociali tra governanti aristocratici e plebei subordinati; 2) l'ordinamento aristocratico di dominio va considerato qui come quello originario e non va ricostruito - come ad esempio farà più tardi Max Weber in *Economia e società* — a partire da società prestatali con relazioni di potere ancora fluide e prive di un saldo «apparato amministrativo» (WuG, p. 133: trad. it. vol. I, p. 221); 3) punto di partenza metodologico di una «storia effettiva» della morale sono perciò le distinzioni sociali dei dominatori aristocratici, alle quali i dominati reagiscono con una propria contromorale degli schiavi e del *ressentiment.*

Se si segue Nietzsche sul terreno da lui reclamato di un'«effettiva» genealogia della morale, diviene anche comprensibile ciò che nella sua costruzione è semplicemente inventato e immaginario. Viene qui posto come origine quel dominio dell'aristocrazia che Nietzsche aveva escogitato sullo sfondo dei suoi studi sulla Grecia classica e preclassica. Quasi nello stesso periodo (1888), il vecchio Engels, con il suo concetto di «potere ideologico» (MEW 21, p. 302: trad. it. Engels 1950 p. 65), aveva suggerito di spiegare la morale dominante di una società a partire dai rapporti di forza tra le classi in via di formazione, che per la regolamentazione dei loro conflitti hanno bisogno del potere social-trascendente di uno Stato «al di sopra» della società, insieme alle corrispondenti forme di compromesso religioso e morale (cfr. p. 165: trad. it. Engels 1971, p. 200). Nietzsche sviluppa invece la finzione eroica di un'aristocrazia che se ne sta per se

stessa, che «crea» i valori dominanti a partire dal proprio distinto pathos della distanza.

E però essa non può «creare» questi valori più di quanto possa «creare» i valori economici di cui vive. Le ricerche etnologiche più diverse mostrano la grande importanza delle etiche della «reciprocità» nelle società prestatali, che attraverso regole matrimoniali, regolazioni di doni e controdoni tramite i *potlàc* e molteplici sanzioni a base egualitaria hanno impedito per lungo tempo una stabile accumulazione della ricchezza e del potere[28]. È ovvio che nel processo generale del sorgere delle classi e degli Stati queste etiche della reciprocità vengono in gran parte distrutte come istituzioni realmente funzionanti e sono al tempo stesso trasposte in forme immaginarie nei nuovi rapporti di dominio. Secondo Meillassoux, le norme di reciprocità che nell'«economia domestica» corrispondono a forme di circolazione prevalentemente egualitarie vengono conservate nelle società aristocratiche di classe come un'«ideologia della reciprocità», la quale viene «utilizzata al fine di giustificare i rapporti di sfruttamento» (Meillassoux 1978, pp. 80-1). «In genere», osserva Barrington Moore, «i governanti e i gruppi dominanti parlano in termini di reciprocità... per sottolineare il *loro* contributo alle unità sociali che dirigono, e per lodare le virtù e le necessità di relazioni sociali armoniose» (1983, p. 595). Poiché viene al tempo stesso rivendicata dai gruppi subordinati per mettere in questione la legittimità del dominio, la reciprocità funge come una specie di «codice universale» per la cui interpretazione viene combattuta una lotta ideologica: l'osservanza della «reciprocità» definisce ciò che viene sentito come «giusto», mentre la sua violazione costituisce ciò che vede come ingiusto (pp. 47, 593 sgg.). Secondo il Projekt Ideologietheorie (PIT), la

dialettica dell’ideologia (e in questo senso anche della morale) poggia su una «formazione di compromesso» nella quale vengono condensate forze che sono antagonistiche nel quadro della struttura di dominio. Le ideologie che nella società hanno una funzione organica e istitutiva fautrice di coesione sono «invocabili in senso antagonistico» e cioè interpretabili e appellabili anche in maniera contrapposta. Esse si nutrono di energie «orizzontali» e devono perciò riferirsi ad una dimensione comunitaria (*Gemeinwesen*), per quanto distorta[29].

La deduzione nietzscheana della morale manca entrambi gli aspetti di questo legame funzionale contraddittorio. Da un lato, nel suo mito aristocratico dell'origine l’efficacia delle etiche orizzontali della reciprocità, fondate nella cooperazione sociale del lavoro, è impensabile. Nella genealogia della morale di Nietzsche gli uomini come «esseri cooperativi» — una cooperazione a partire dalla quale Ernst Tugendhat ha ad esempio concepito il proprio concetto di etica — non hanno alcun posto[30]. Dove andrebbero collocate nell'alternativa tra la morale degli schiavi e quella dei signori, ad esempio, le *Opere e i giorni* di Esiodo, che contrappongono ai «mangiatori di doni» nullafacenti e ai pigri «fuchi» dell’aristocrazia un’etica del lavoro rurale consapevole di sé e dunque tutt’altro che «da schiavi»[31]? Dall’altro lato, egli non vede che la capacità di compromesso costituisce una condizione necessaria per il funzionamento della sfera ideologica. Egli la rifiuta perché essa sconta in se stessa la prospettiva dei «deboli» e costituisce in questo senso un rifugio (seppur precario) per i subalterni. Paradossalmente, proprio per questo la sua «critica dell’ideologia che afferma con radicalità il dominio» (Haug 1993, p. 18) non costituisce alcuna indicazione realistica per una riproduzione del sistema per

via egemonica e si presta soprattutto per ideologie elitarie interne a piccoli gruppi. A causa del bisogno sistemico di una compensazione ideologica, nota Eagleton, la proposta nietzscheana di abbandono della metafisica non poteva essere fatta propria dalla borghesia (1990, p. 375).

Possiamo adesso capire cosa sia andato perduto nella traduzione deleuziana della differenza: tanto il materiale sociale e storico dei rapporti di dominio della società antica che Nietzsche pretendeva di elaborare, quanto l'inadeguatezza di questa sua elaborazione. La ricodificazione di Deleuze comincia già con il fatto che la sua citazione fa scomparire i nobili potenti come soggetti della frase, il che gli consente di far passare come «differenza» il loro pathos della distanza rispetto agli ignobili. La citazione continua con un piccolo spostamento mediante il quale i «nobili» aristocratici, prima tralasciati, vengono reintrodotti dalla porta di servizio nelle vesti della «nobiltà» come valore interiore: «Genealogia vuol dire nobiltà e bassezza [...] nell'origine» (NP, p. 3/5). Solo esse rendono possibile un impiego «attivo», «positivo» e «creativo» dell'«ele-mento differenziale» (p. 3/5).

Ma cosa significano "nobile" e "ignobile"? La risposta si trova solo nel secondo capitolo: *nobile* sarebbe in Nietzsche l'«energia in grado di trasformarsi» (p. 48/64). «Nietzsche usa i termini *nobile, alto, padrone»,* prosegue Deleuze, «tanto per la forza attiva quanto per la volontà affermativa» mentre *«basso, vile, servo* indicano invece la forza reattiva e la volontà negativa» (p. 62/82, cfr. p. 65/85-6). Questi ultimi termini non indicano affatto chi è meno forte bensì «chi, qualunque sia la sua forza, è separato da ciò che è in suo potere» (p. 69/91). I primi termini indicano semplicemente l'affinità delle forze attive e

dell'affermazione, il «carattere interno di ciò che si afferma... di ciò che si mette in azione... di ciò per cui si prova piacere» (pp. 98, 137/128, 180)[c]. Infine, la «gerarchia» significa nient'altro che la «superiorità» delle forze attive di fronte a quelle reattive oppure «il trionfo» delle ultime sulle prime (p. 68/90).

Se a questo punto si torna all'inizio, le omissioni e gli spostamenti quasi impercettibili si rivelano come un'operazione fondamentale di rimozione di ciò che Nietzsche con la *Genealogia della morale* intendeva fare. Già dalle prime pagine della sua interpretazione, Deleuze ha fatto scomparire i rapporti di dominio e di genere esposti da Nietzsche come origine della morale. Quando al posto dei nobili viene introdotta la «nobiltà», scatta un circuito *ermeneutico* nel quale il discorso da signori di Nietzsche si incanala senza difficoltà ma è ridotto ormai a semplice metafora. Mentre la forza materiale della deduzione nietzscheana della morale è sacrificata, la sua natura ideologica diviene ancora più inafferrabile. L'elemento immaginario in Nietzsche consisteva soprattutto nel travestire le classi dominanti aristocratiche come classi «attive», sebbene esse (come egli stesso ben sapeva) vivano del dominio e dello sfruttamento delle classi attive che lavorano per loro. In Deleuze, invece, ci sono in origine solo forze «attive» e «reattive», «affermative» e «negative» (p. 63/83), che vengono indicate *allegoricamente* come il «nobile» e l'«ignobile». E' diffusa l'abitudine di etichettare Deleuze come un pensatore "radicale": al contrario, abbiamo a che fare con un metodo che non è né radicale né critico ma si muove nel paradigma tradizionale di quella refilo-soficizzazione mediante la quale pensatori outsider come Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Benjamin, Bloch e

persino Nietzsche vengono smussati e riassorbiti nel discorso di rimozione della filosofia come istituzione[32].

La traduzione del pathos aristocratico della distanza in termini di «differenza» e «pluralità» si è dimostrata straordinariamente fortunata. Essa è stata recepita e modificata dalle più diverse interpretazioni di Nietzsche e ne determina l'immagine ancora oggi. Proprio alla «differenza» è toccato il compito di rendere compatibili i diversi discorsi dei postmodernisti e i concetti del pluralismo neoliberale. Dovrebbe far riflettere il fatto che questo legame venga fornito proprio da un termine che - almeno nella sua versione deleuziana — è stato tratto dal progetto di dominio esplicitamente antidemocratico di Nietzsche. Anche in *Différence et répétition*, del 1968, che è considerata una delle più importanti fondazioni della teoria postmodernista della differenza, è Nietzsche colui che per primo ha dato a questo termine la possibilità di un significato peculiare (DR, pp. 59-60/73-4). Nonostante tutti i tentativi di ridurla a una metafora, questa categoria non riesce però a liberarsi di quel pathos della distanza che da essa è stato rimosso. Certamente «differenza» significa cose molto diverse in contesti differenti ma come alternativa polemica alla dialettica e al suo lavoro dell'opposizione essa funziona soprattutto come una parola in codice che indica la distinzione sociale.

4. Il dibattito sulla «volontà di potenza»: pluralismo o metafisica?

Probabilmente, con nessuna tematica gli “scopritori” e i “riscopritori” del Nietzsche pluralista si sono sfiancati tanto come con la «volontà di potenza». Qui la resistenza del materiale era particolarmente forte poiché gli usi consueti di questo termine sembravano rinviare nella direzione esattamente opposta di una metafisica della potenza. Non aveva definito Nietzsche la volontà di potenza come «essenza» del mondo (JGB, KSA 5, p. 105/77)? «Il mondo veduto dall’interno», dice, «il mondo determinato e qualificato secondo il suo “carattere intelligibile” sarebbe appunto “volontà di potenza” e nient’altro che questa» (p. 55/42). Essa «inerisce a ogni accadere». Ogni scopo, fine e valutazione sono soltanto sue «espressioni e metamorfosi» e noi seguiamo «il suo comando, per il fatto che *siamo* questo comando» (KSA 13, pp. 44-5: trad. it. FP 1887-1888, p. 255).

Appoggiandosi a questi e ad altri brani simili, Heidegger, nelle sue lezioni su Nietzsche, aveva interpretato la volontà di potenza come «volontà di essenza» e come «carattere fondamentale dell’ente in quanto tale» (GA 1.6.1, pp. 57-8/71; GA 1.6.2, p. 237/751). La sua presa di distanza consiste qui nel fatto che Heidegger constata anche nel concetto di potenza di Nietzsche la presenza di quel «soggettivismo» mediante il quale viene involontariamente promossa la moderna «messa in scena» dell’uomo (GA 1.6.1, pp. 426, 590-1 /394, 537). Rispetto a ciò, egli vuole depurare la volontà di potenza dalla mescolanza con ogni volontarismo del soggetto per travasarla, mediante un «domandare più originario» (p. 422/390), in un’ontologia dell’«essere»[33]. In connessione con la pretesa di una

«svolta» dall'«ente» all'«essere», la filosofìa di Nietzsche viene indicata come «il *compimento* della metafisica occidentale». Un compimento che l'«ontologia fondamentale» di Heidegger deve proseguire e a sua volta superare[34]. Del salto dalla critica heideggeriana della metafisica alla sua trascendentizzazione dell'essere ci occuperemo però dettagliatamente nella prossima parte (v. Parte Seconda, capitolo 3).

Jaspers giunge alla conclusione che la critica radicale della metafisica in Nietzsche finisce per approdare nuovamente ad una forma di pensiero metafisica, attraverso la quale proprio colui che avrebbe dovuto «mantenere aperta» una nuova problematica filosofica sembra alla fine «chiudersi» nuovamente, in quanto assolutizza la volontà di potenza sino a farne l'essere vero e proprio (1950, pp. 310, 317/275, 283). A suo avviso, «le contraddizioni divengono qui paralizzanti e hanno una cadaverica definitività, senza dar luogo ad un nuovo approccio, a meno di non vedervi quello della liberazione da questa metafìsica» (p. 330/301). E' stata soprattutto la denuncia di questa contraddizione insita nel suo pensiero che ha dato la possibilità alla filosofìa tedesca del dopoguerra di criticare Nietzsche su un piano filosofico immanente, senza dover subito chiamare in causa il suo coinvolgimento nelle ideologie prefasciste e del fascismo.

Questa critica filosofica scarna e politicamente attenuata viene adesso presa di mira dai sostenitori del Nietzsche pluralista. Se al posto di bastione del «vecchio» paradigma si riesce ad affermare una nuova lettura, secondo la quale in Nietzsche non si trova una metafisica della potenza ma un «pluralismo della volontà di potenza», come afferma Müller-Lauter (1974, p. 54), ogni denuncia di una

contraddizione interna è nulla e la critica filosofica immanente al testo di Nietzsche è delegittimata. Per Müller-Lauter la dimostrazione è straordinariamente facile: ovunque scorga la volontà di potenza nella forma grammaticale plurale («le» volontà di potenza) o anche solo in connessione con le forme plurali di altri termini (mondi, forze, soggetti e così via), egli crede di aver fornito la prova che Nietzsche ha sempre di mira «molteplicità effettive di volontà di potenza» (p. 43), una «pluralità di forze in conflitto» (p. 40), «quanti di potenza» plurali (pp. 47, 51). Se Nietzsche, ad esempio, assegna ad ogni popolo una volontà di potenza propria (Za, KSA 4, p. 74/67), caratterizzandola come «il susseguirsi di processi di assoggettamento... più o meno indipendenti l'uno dall'altro» (GM, KSA 5/60), Müller-Lauter non legge nient'altro che *pluralismo,* come se lo statuto teorico di un concetto si potesse rilevare dalla forma grammaticale della parola che lo articola.

Nel forzare questo mutamento di paradigma, Müller-Lauter può appoggiarsi anche ai concetti pluralistici di forza e potenza in Deleuze (1974, pp. 40, 61-2). Questi si richiama a sua volta alla definizione nietzscheana della volontà di potenza come «interno volere (vouloir *interne*)» della forza (NP, p. 56/74). La citazione non è precisa, perché nel testo corrispondente dei frammenti postumi di Nietzsche 36 [31] non si parla di un «interno volere *(von einem "inneren Willen")»* ma del «mondo interno (*von der "inneren Welt')»* mediante il quale la forza viene completata (KSA 11, p. 563: trad. it. FP 1884-1885, p. 241)[d]. Ad ogni modo, anche Deleuze si mette alla ricerca insieme a Nietzsche di un movente mediante il quale le «forze» possano essere spiegate *dall'interno.* La volontà di potenza è «l'elemento genealogico della forza», che

consiste a sua volta di due parti: è «differenziale» in quanto sospinge in fuori la differenza quantitativa delle forze ed è «genetico» in quanto produce la «qualità» di ogni forza (NP, p. 56/75). Con il termine differenza di *quantità,* Deleuze definisce la differenza tra forze dominanti e dominate mentre le *qualità,* dette anche «qualità originarie», indicano se la forza corrispondente è «attiva» o «reattiva» (pp. 60-1/80).

In breve: la volontà di potenza è il «principio che determina» i rapporti tra le forze sia sul piano quantitativo che su quello qualitativo (p. 60/79). Si tratta di una svolta singolare, perché proprio il concetto di determinazione doveva essere sostituito mediante quello di differenziazione[35]. Anche nella variante di Deleuze non c'è nulla che la volontà di potenza non determini. Laddove le «forze» operano, agiscono o reagiscono l'una sull'altra, dominano o vengono dominate, sono sempre mosse da essa. Ma con ciò non siamo ritornati esattamente al concetto schopenhaueriano di una volontà metafisica che soggiace ad ogni attività ed è per così dire conficcata «dietro» di esse come una «cosa in sé»[36]? No, risponde Deleuze - e con lui il circuito dominante della ricerca nietzscheana[37] , perché, al contrario di quanto accade in Schopenhauer, la volontà di potenza di Nietzsche non deve essere mai separata come principio «plastico» dalle forze concrete e rappresenta perciò un «empirismo superiore» che «riconcilia l'empirismo con i principi» (NP, p. 57/75). Vediamo qui come Deleuze cerchi di affrontare con l'aiuto di Nietzsche le difficoltà della soluzione di ripiego costituita dal «principio» di natura humiano. La rottura con Schopenhauer si riferisce precisamente alla questione «se la volontà sia una o molteplice *(une ou multiple*)»: «dal che deriva tutto il resto» (p. 8/12).

Alla base di questa lettura risiede evidentemente l'opinione che il postulato filosofico di un'essenza non sia più «metafisico» a) quando si definisce questa essenza come principio dinamico e molteplice e b) quando non la si cerca «dietro» le forze ma la si indica come loro «principio interno» (p. 57/77). Ma anche Schopenhauer aveva considerato la volontà come «la cosa più interna, il nucleo di ogni singola cosa e allo stesso modo dell'intero»[38]. Chi ci dice allora che anche la volontà di potenza intesa da Deleuze come impulso interno della forza non sia un al di là metafisico proiettato all'interno dei fenomeni? Deleuze, che non vuole apparire egli stesso come un metafisico, si imbatte nella difficoltà di come distinguere in generale la potenza da quella forza dalla quale non potrebbe essere «separata». La sua risposta fa riferimento ad una presunta dimensione «interna» della forza: «La forza può, mentre la volontà di potenza vuole» (p. 57/76). Con questa definizione, però, Deleuze ha semplicemente risolto ciò che doveva essere spiegato, e cioè una volontà di potenza specifica, nel mero volere in quanto tale. Con questa argomentazione, ovunque qualcuno «voglia» qualcosa Deleuze può desumerne l'azione sottostante di un'onnipresente volontà di potenza. Si tratta di una tautologia ma per Deleuze è un fondamento sufficiente per riformulare la sua distinzione qualitativa nell'ambito della volontà: «*attivo e reattivo* designano le qualità originarie della forza, mentre *affermativo e negativo* designano le qualità originarie della volontà di potenza» (p. 60/80). Questa distinzione è importante per stabilire l'affermazione come «la potenza di divenire attivo» e dunque come suo presupposto (p. 61/81)[39]. Deleuze ritiene di aver raggiunto con ciò un piano conoscitivo e filosofico essenziale, presso il quale affermazione e negazione sono non solo «immanenti» ma anche «trascendenti» alle forze

(empiriche) attive e reattive: «l’affermazione ci fa entrare nel mondo glorioso di Dioniso, [...] la negazione ci precipita nel fondo inquietante da cui scaturiscono le forze reattive» (p. 60/81).

Questo apparato concettuale risputa fuori ciò che Deleuze vi aveva precedentemente inserito. Riappare qua il mondo spettrale delle forze «attive» e «reattive» che rappresenta il punto di partenza della sua interpretazione di Nietzsche, ora però approfondito e rafforzato nella forma di una volontà di potenza che si manifesta nell’atteggiamento fondamentale di affermazione o negazione. Intenzionato a far piazza pulita dell’interpretazione metafisica della volontà di potenza, Deleuze finisce per reintrodurla come «trascendenza» metafisica della forza. Tuttavia non si tratta più dello spirito del mondo di Hegel che spinge in avanti la storia ma dell’«affermazione», dalla quale viene ricavato tutto il resto, ciò che è nobile come ciò che è ignobile, il dominante come il dominato. «L’unica qualità della volontà di potenza sarà l'affermazione», dice l’ultima frase del suo libro su Nietzsche (p. 226/293).

E' giunto il momento di scendere dalla giostra di questa finta demetafisicizzazione, che nasconde una metafìsicizzazione di fatto, e di tornare direttamente a Nietzsche.

5. La combinazione nietzscheana di decentramento e gerarchizzazione

Ci sono effettivamente in Nietzsche diversi passaggi sulla decentralizzazione del soggetto e della sua attività volitiva che potrebbero suffragare la tesi deleuziana del pluralismo. Una delle prove più forti è l'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male,* nel quale Nietzsche respinge l'unità metafisica del concetto di volontà in Schopenhauer. Il volere è qualcosa di molto «*complicato*», obietta Nietzsche: alcune sensazioni si dirigono verso lo stato «da cui ci si vorrebbe *allontanare*», le altre verso quello «a cui ci si vorrebbe *avvicinare*». A ciò si aggiunge il pensare come «pensiero che comanda» dotato di uno specifico affetto, e cioè una «passione della superiorità rispetto a colui che deve obbedire: "Io sono libero, 'egli' deve obbedire"» — «un uomo, che *vuole* — comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce» (JGB, KSA 5, p. 32/23). La natura complessa della volontà, inoltre, consiste soprattutto nel fatto che nel volere noi siamo al tempo stesso coloro che comandano e coloro che obbediscono ma ignoriamo questo dualismo grazie al «concetto sintetico "io"» (pp. 32-3/24). Proprio questa identificazione di colui che comanda con colui che esegue (obbedisce) produce quella molteplicità di stati di piacere del volere che viene indicata come «libertà del volere» (p. 33/24). «Il nostro corpo non è che un'organizzazione sociale di molte anime», dice più avanti, e colui che vuole e comanda si appropria di tutte queste «anime inferiori»: così si compie «quel che si verifica in ogni comunità ben costruita e felice, l'identificazione cioè della classe governante con i successi della comunità» (ibid.).

In effetti Nietzsche sembra anticipare qui alcune delle successive decostruzioni del concetto tradizionale di soggetto: dal modello “topico” freudiano delle istanze dell’Es, Io e Super Io, nel quale l’“Io” occupa una posizione mediana estremamente precaria, fino a ciò che Althusser, con l’aiuto della psicoanalisi di Lacan, indicherà come «effetto di soggettività» prodotto attraverso l’immaginazione come specchio di un «Io» unitario[40]. L’Ego non è un’essenza unitaria, si dice in una nota postuma dell’autunno 1880, ma «una pluralità di forze personali, delle quali ora l’una ora l’altra vengono alla ribalta [...] Il soggetto è ora in un punto ora nell’altro [...] Ci trattiamo come una pluralità, e in questi “rapporti sociali” portiamo tutte le abitudini sociali che abbiamo verso uomini, animali, paesi, cose» (KSA 9, pp. 211-2: trad. it. FP 1879-1881, pp. 439-40). E un anno dopo: «Di fatto siamo *una pluralità, che si è immaginata un’unità.* L’intelletto come il mezzo di questa illusione con le sue forme costrittive: “sostanza”, “uguaglianza”, “durata”; esso, per primo, si è dimenticato la pluralità» (p. 582: trad. it. FP 1881-1882, p. 418). Il soggetto è per Nietzsche, dice Frank, un «organo di incomprensione, in quanto si considera il dominatore del lato oscuro della vita, dal quale è invece dominato» (Frank 1983, p. 263).

Tuttavia bisogna analizzare qui ben più che un semplice decentramento del soggetto e di quelle forze e potenze che lo costituiscono. L’interpretazione “pluralistica” si ferma a metà strada e non si chiede né cosa significhi in Nietzsche l’anima come «organizzazione sociale» e come insieme di «relazioni sociali», né come Nietzsche rappresenti l’unificazione delle disparate forze dell’anima, due questioni che sono immediatamente collegate.

Come risulta dalle citazioni dell’aforisma 19 di *Al di là del bene e del male,* la caratterizzazione del corpo come «organizzazione sociale di molte anime» costituisce l’inizio di un’analogia tra il volere e la classe dirigente di una «comunità felice», la quale si attribuisce i successi di questa comunità e si identifica con essi (KSA 5, p. 33/24). Ciò che in questo paragone interessa a Nietzsche è il funzionamento di una « *formazione di dominio* che *significa* un’unità, ma non *è* una cosa sola», o meglio, nella quale l’unità è «solo un’unità di organizzazione e di fusione» (KSA 12, p. 104: trad. it. FP 1885-1887, p. 92). Il problema è pensare un dominio che non sia semplicemente dato in maniera unitaria ma deve essere instaurato sempre di nuovo. In un altro passo Nietzsche definisce la pluralità del soggetto come «una specie di *aristocrazia* di “cellule” in cui risiede il dominio» e presso le quali gli aristocratici, come «*pares* [...] sono abituati a governare tra loro e sanno comandare» (KSA 11, p. 650: trad. it. FP 1884-1885, pp. 336-7 Il «pluralismo» è concepito qui secondo il modello dei ceti aristocratici, i quali nonostante i loro contrastanti interessi particolari devono imparare a governare insieme. Non si tratta della «pluralità» in quanto tale ma di una «pluralità e aristocrazia dominante» (p. 578/257).

L’ordinamento gerarchizzante influisce anche sul modo in cui Nietzsche rappresenta l’unificazione del soggetto. L’interpretazione postmodernista è talmente affascinata dal soggetto “balzellante” di Nietzsche da lasciarsi sfuggire la rigorosa struttura di comando in cui questo è a sua volta ingabbiato: il «volere» si realizza come il comandare di alcune istanze e l’obbedire di altre e la percezione di questo ordinamento polare come una coerente libertà del volere scaturisce soltanto da un’illusione sintetica (JGB 5, pp. 32-3/24). La composizione plurale del soggetto

nietzscheano è attraversata in maniera singolare da una logica binaria. E' come se si riproducesse il dualismo cartesiano di due sostanze, nel quale lo spirito comanda al corpo quali movimenti eseguire. Ovviamente Nietzsche non concederebbe allo spirito questa posizione e però egli conferma il medesimo dispositivo dualistico. Nella dottrina antidualistica delle passioni di Spinoza il volere non sarebbe concepibile come un simile rapporto di comando e obbedienza, perché qui una passione non può essere delimitata attraverso un'istanza di tipo diverso ma soltanto attraverso un'altra passione più forte *(Etica* IV Prop. 7). Hume si ricollegherà a questa posizione e affronterà il volere soprattutto nella sua dipendenza dalle passioni e dalle esperienze di piacere e dolore. In quanto mera «impressione interna» dei movimenti del corpo e delle percezioni, esso sarebbe in ogni caso inadatto come istanza di comando[41]. In Freud la volontà è concepita come una funzione dell'io e come tale viene in gran parte determinata dalla catena di sensazioni comprese tra il piacere e il dispiacere (1915, SA III, pp. 84, 96; cfr. p. 166: trad. it. Freud 1980, pp. 18, 30-1; cfr. p. 90).

Tutti questi approcci mostrano la collocazione del volere nelle esperienze e nei bisogni, collocazione che nella definizione di Nietzsche è andata perduta. Klaus Holzkamp, il fondatore della psicologia critica, ha mostrato un'ambiguità del volere che è spesso difficile differenziare empiricamente: esso può presentarsi da un lato come elemento di azioni motivate e indica in questo caso la capacità di momentanea rinuncia al soddisfacimento immediato del bisogno in vista di un obiettivo desiderato a più lungo termine. Senza che questa differenza debba essere consapevole, la stessa capacità umana di volere può però diventare, nelle condizioni di una costrizione esteriore

o interna, un «aspetto funzionale psichico scisso dalla motivazione», mediante il quale gli uomini agiscono contro i propri interessi vitali (Holzkamp 1985, pp. 323-4). Solo a partire dal presupposto di questa scissione è sensato determinare l'atto di volontà secondo il modello del comando e dell'obbedienza. Per Nietzsche la volontà è sin dall'inizio sottratta ad ogni collegamento con una capacità di azione motivata, che nel quadro di una volontà intesa come struttura di comando non sarebbe nemmeno tematizzabile. Questa non tematizzabilità è un altro sintomo di quel coatto rendersi autonomo del volere da ogni motivazione di cui parla Holzkamp. È un funzionamento alienato del volere al quale Nietzsche conferisce espressione filosofica[42].

Se il volere è ridotto alla sequenza comandare-obbedire, la potenza è concepita come un «*sormontare*, un *signoreggiare*» i meno potenti (GM, KSA 5, pp. 313-4/60), un opprimere, sopraffare e sfruttare (JGB, KSA 5, p. 208/162; KSA 13, p. 258: trad. it.FP 1888-1889, p. 48). Il significato dell'espressione «volontà di potenza» consiste in questo: naturalizzare il dominio e la violenza identificandoli con l'«essenza della vita» in generale. La volontà di potenza eredita la funzione del soggetto kantiano e cioè «portare ordine nel caos sensoriale», nota Manfred Frank: «nella misura in cui il soggetto della filosofia moderna viene negato come una mera "finzione", il soggetto della volontà di potenza eredita il ruolo divenuto vacante del soggetto trascendentale» Frank 1983, p. 264). Con l'attribuzione di questa capacità filosofica trascendentale, la funzione della volontà di potenza consiste nell'istituzione di identità su vasta scala: quella del dominio sociale e dell'interiorità del soggetto, dello «spirito» e del corpo, dell'uomo e del protoplasma (la cui scissione Nietzsche ritiene di poter

descrivere con le categorie della schiavitù e delle caste[43]), della natura organica e inorganica in generale.

Il contesto è sempre lo stesso: è solo nel «ruolo egemonico esercitato dai più alti detentori delle sue funzioni» che «la volontà vitale si manifesta in guisa attiva e informante» (GM, KSA 5, p. 316/62). Ciò che è attivo e creativo è descritto come effetto del dominio, che viene a sua volta travestito da affermazione della vita.

E' sorprendente il fatto che le teorie postmoderniste, che sono sorte per rivalutare ciò che è disperso e frammentato contro il «terrore» della verità, della ragione, dell'universale e della rappresentazione, passino sotto silenzio questa trasfigurazione filosofica del comando irrazionale e del dominio immediato della violenza da parte di Nietzsche. Egli stesso ha spiegato molto chiaramente di voler porre come fondamento della vita organica ed inorganica un potere/dominio (*Herrschaftsmacht*) tirannico[e]: gli «istinti democratici dell'anima moderna» si richiamano alla «normatività della natura» per legittimare la loro «ostilità da plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano». Con la medesima arte interpretativa si potrebbe però trarre dalla stessa natura «proprio un'affermazione, dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza», in modo che persino la parola tirannide sembri essere troppo morbida per indicare la volontà di potenza (JGB, KSA 5, p. 37/27; cfr. GM, KSA 5, p. 316/62-3). Qualunque sia la variante della legge di natura che Nietzsche vuole affermare — dal materialismo meccanicistico al darwinismo popolare fino a Dühring -, egli si rivolge in ogni caso contro quel nesso che la saggezza popolare istituisce tra natura e democrazia, nesso che Gramsci ricordava con la constatazione secondo la

quale «siamo nati tutti nudi» (Q, 10.11, 35, p. 1280). Un nesso che Nietzsche contesta, a differenza dei suoi colleghi neohegeliani e neokantiani, non sul piano di un'ermeneutica dello spirito (Dilthey) o di eterni riferimenti di valore (Windelband, Rickert) ma sul terreno della natura stessa[44].

La questione se la volontà di potenza di Nietzsche sia un concetto «metafisico» *o* «pluralistico» non può trovare nessuna risposta sensata perché essa, come nota Eagleton, si presenta in entrambe le forme. Essa è «sia la forma interna di tutto ciò che è, sia una variazione strategica locale della forza. Come tale, essa può fornire un principio assoluto di [...] fondazione ontologica mentre non è al tempo stesso nulla di simile, fuggevole e inafferrabile come il processo fichtiano del divenire» (Eagleton 1990, p. 248). Nel nostro contesto è importante però un'altra cosa: l'assimilazione nietzscheana di attiva capacità di agire (*Handlungsmacht*) e potere/dominio (*Herrschaftsmacht)* viene rimossa sia dalle scuole nietzscheane «metafisiche» che da quelle «pluraliste». Chi intende la volontà di potenza come «istinto a prendere potere» o come «brama di violenza», «deforma» secondo Heidegger la metafisica, in ordine alla quale la volontà di potenza è «il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale» (GA 1.6.2, pp. 236-7/750-1). Anche nell'interpretazione di Deleuze i concetti di lotta, guerra e rivalità sono estranei al pensiero di Nietzsche e descrivono soltanto il mezzo «di cui lo schiavo si serve per rovesciare la gerarchia» (NP, p. 93/122). Anche se questa lettura fosse filologicamente corretta, cosa che di certo non è[45], non costituirebbe un'obiezione fondata perché nei periodi di stabilità il dominio non deve necessariamente esprimere la propria potenza nelle categorie di lotta e guerra. "Volontà di potenza" non

significa affatto che la volontà vuole la potenza ma che «la potenza è *ciò che* nella volontà vuole» (p. 96/126). Non è chiaro allora quale volere rimanga alla volontà stessa. Infine, ancora una volta non si sa se qualcosa possa ancora in generale essere voluto, perché la volontà di potenza, che viene rappresentata come *«essenzialmente creatrice e donatrice»*, «non aspira, *non* cerca, non desidera, e soprattutto non desidera la potenza. Essa *dà* [...] è "la virtù che dona"» (p. 97/127, cfr. p. 225/291-2). Queste definizioni sono prese immediatamente dalla terza parte dello *Zarathustra* (1884) ma anche in questo caso sono di nuovo storpiate perché questo testo non celebra semplicemente la volontà di potenza come «virtù che dona» ma piuttosto la «sete di *dominio*» (Za, KSA 4, p. 238/230). Poco prima (1883), Nietzsche aveva messo in guardia con franchezza da questo «dono»: «si tratta di qualcosa di più che donare: di *creare,* di *far violenza*! [...] I nostri "doni" sono pericolosi!» (KSA 10, p. 512: trad. it. FP 1882-1884, p. 172). E' come se l'ideologia della potenza di Nietzsche, così entusiasta del dominio, si fosse mutata tra le mani delicate di Deleuze in una sorta di postcristiano concetto di Grazia, che a partire da un interiore "dire sì" al mondo diffonde su tutto ciò che è vivente la luce della sua affermazione.

Deleuze ha accettato il dono pericoloso di Nietzsche e lo ha passato ad altri. Nel cercare i fondamenti filosofici di questo processo, in un passo strategico della sua argomentazione ci imbattiamo nella considerazione secondo la quale la volontà di potenza risale nell'essenziale già a Spinoza. Si tratta di una tesi di rilievo perché Deleuze è considerato un esperto di Spinoza, sul quale ha scritto diversi libri (S68, S70, S81).

6. Spinoza e Nietzsche: lo scambio tra capacità di agire (*Handlungsmacht)* e potere/dominio (*Herrschaftsmacht)*

La trasposizione del concetto nietzscheano di potenza in quello di un agire rivolto alla vita è possibile solo perché Deleuze lo ha sostituito sottobanco con il concetto spinoziano di *potentia agendi.* Guardiamo adesso da vicino questa sostituzione. Poiché il rapporto tra le forze è determinato dal fatto che una forza viene *affetta* da un'altra, si potrebbe dedurre che «la volontà di potenza si manifesta come il determinato poter essere affetto della forza», dice Deleuze (NP, p. 70/92-3). Questo evidentemente è possibile solo se prima si è ridotta la volontà di potenza alla dimensione interna della forza. Effettivamente la capacità del corpo di «essere affetto in molti modi» e «di influire in molti modi sugli altri corpi» è un'importante caratteristica della capacità umana di agire *(potentia agendi)* in Spinoza *(Etica* IV P38, p. 300). Ma che anche la volontà di potenza di Nietzsche si caratterizzi per questa impressionabilità sensoriale andrebbe prima dimostrato attraverso un riferimento testuale. Deleuze invece prosegue sostenendo che è difficile negare in Nietzsche l'influenza di Spinoza, che aveva determinato la forza di ogni corpo mediante la sua capacità di essere affetto, capacità che può essere tanto passiva quanto attiva (NP, p. 70/92-3). E' un vero capolavoro: l'idea di un essere-affetto «ispirata» presumibilmente da Spinoza era stata infatti infilata nella volontà di potenza di Nietzsche da Deleuze stesso! Ma ecco il passo successivo: lo stesso avviene «anche in Nietzsche», nei passaggi in cui definisce la potenza come «forma affettiva primitiva» dalla quale derivano tutti gli altri affetti. Perciò la volontà si

manifesterebbe come «sensibilità differenziale» della forza (pp. 70-1/93-4). Ma perché mai l'affermazione di Nietzsche secondo la quale la volontà di potenza sta alla base di tutti gli affetti come «forma affettiva primitiva» (KSA 13, p. 300: trad. it. FP 1888-1889, p. 90; cfr. JGB, KSA 5, pp. 54-5/40-1) dovrebbe essere sinonimo di una determinazione qualitativa della volontà di potenza come capacità di essere affetti e come sensibilità?

Con questa trasposizione della volontà di potenza nella *potentia agendi*, Deleuze si apre la strada per trasformare il rapporto di Nietzsche con Spinoza, contradditorio e oscillante tra fascinazione e repulsione, in una semplice e ininterrotta linea di continuità. Questa «linea» è un caposaldo dei suoi libri su Spinoza come dei suoi successivi lavori con Guattari; essa viene condivisa da Althusser ed è presente anche negli «spinozisti» Negri e Hardt[46]. In gran parte della ricerca nietzscheana prevale grossomodo questa interpretazione: Nietzsche ha fatto proprio il concetto di potenza di Spinoza e lo ha sviluppato filosoficamente in due modi, e cioè separandolo dal legame ormai superato con una ragione orientata alla conoscenza di Dio e cessando di identificarlo con il semplice istinto statico di autoconservazione[47]. Ma questo consenso diffuso è contraddetto dal fatto che lo stesso Spinoza ha ideato il proprio concetto di forza in maniera tutt’altro che statica e si è interessato ad un allargamento della *potentia agendi* (ad es. *Etica* III, Def 3, p. 189 e PI 1, p. 200). E Nietzsche lo sa bene quando nel 1886-87 descrive il punto di vista di Spinoza in questo modo: «Ciò che facciamo, lo facciamo per conservare e accrescere la nostra potenza» (KSA 12, p. 261: trad. it. FP 1885-1887, p. 248). Questo non gli impedisce però in un’altra occasione di criticare Spinoza dal punto di vista dell' *«espansione di potenza»* (FW, KSA 3,

p. 585/204), lasciando così una traccia fuorviante con la sua polemica contro «l'autoconservazione» di Spinoza.

Per incrinare questo consenso generalizzato, dobbiamo fare una verifica più precisa. Che Nietzsche abbia tratto stimoli dalla critica spinoziana della teleologia, della morale e dei «sentimenti di tristezza» risulta già dalla nota cartolina a Overbeck del 1881, nella quale indica Spinoza come suo «predecessore»; «egli nega la libertà del volere i fini —; l'ordine morale del mondo —; l'altruismo —; il male» (KGB III. 1, p. 111 : trad. it. Epistolario 1880-1884, p. 106). Come mostra la dettagliata ricerca di Wurzer (1975, pp. 40-71), la ricezione positiva di Spinoza da parte di Nietzsche coincide esattamente con il suo periodo «mediano» di critica dell'ideologia, nel quale egli, nella sua lotta contro il proprio idealismo indotto dall'«oppiaceo» Wagner, ricorre agli strumenti del materialismo naturalistico[48]. Le affinità con Spinoza sono presenti soprattutto là dove Nietzsche critica dal punto di vista del determinismo della legge di natura l'ipotesi di una «volontà libera» come fondamento della morale. In questo contesto Nietzsche si richiama anche all'«istinto di conservazione» (MA, KSA 2, p. 95/71-2) e cioè ad un concetto che più tardi, nella prospettiva della volontà di potenza, verrà invece ricondotto alla «tisi» di Spinoza (FW, KSA 3, p. 585/204).

Se ci sono affinità, e per lo più implicite, sono nella critica dell'idealismo, delle sue illusioni di libertà e della sua teleologia ma non certo nella volontà di potenza. Al contrario, appena Nietzsche si accinge a riordinare nuovamente il proprio materiale a partire da questo principio generale si rivolge non solo contro Paul Rèe e i genealogisti «inglesi» della morale ma anche e sempre più aspramente contro Spinoza, il cui *co-natus* rivolto

all'autoconservazione viene attaccato come la «*base*» plebea «*dell'utilitarismo inglese*» (KSA 11, p. 224: trad. it. FP 1884, p. 204). E' importante cogliere la veemenza con la quale dal 1882 Nietzsche deve distaccarsi dal «tisico Spinoza» e da quel suo «scricchiolio» di concetti che sembra farsi sempre più sbiadito, fino a rinviare questo autore nel campo avverso degli «assetati di vendetta e dei raffinati avvelenatori»[49]. Il fatto che ciò che egli attribuisce a Spinoza, e cioè di essere un uomo «in condizioni estremamente penose» (FW, KSA 3, p. 585/204), riguardi in realtà proprio Nietzsche stesso, conferisce a questa presa di distanze un carattere sinistro. Se ancora in *Umano, troppo umano* si diceva che dobbiamo esser grati agli ebrei per Spinoza, «il saggio più puro» (MA, KSA 2, p. 310/249), nell'autunno 1884 Nietzsche scrive una satira nella quale smaschera la critica spinoziana della religione come una forma di odio «ebraico»: «... sotto questo amore covava vorace / un incendio di vendetta, sinistra-mente: / l'odio ebraico rodeva il dio ebraico! / Solitario, ti ho riconosciuto? » (KSA 11, p. 319: trad. it. DDPP, p. 119).

Bisognerebbe riflettere su questa svolta nel rapporto tra Nietzsche e Spinoza, che, intesa in senso dialettico, non escluderebbe in alcun modo una successiva influenza di Spinoza sull'ultimo Nietzsche. Ma nonostante ogni accentuazione della frammentarietà e della non linearità, nella filiazione postmodernista da Spinoza e Nietzsche non sono ammissibili contraddizioni né rotture. Le diverse interpretazioni «lineari» condividono l'ipotesi secondo la quale, quando parlano della potenza *(Macht),* Nietzsche e Spinoza intendono fondamentalmente la stessa cosa. Con ciò si ignora il fatto che quello di potenza è un concetto estremamente ambiguo «sociologicamente amorf[o]», nelle parole di Max Weber (WuG, p. 28: trad. it. vol. I, p. 52) —, il

cui significato può essere ricostruito solo a partire dalle modalità di impiego e dai collegamenti di volta in volta vigenti

E' già la corrispondenza terminologica ad essere problematica: Nietzsche aveva letto Spinoza soprattutto attraverso la *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer, nella quale la *potentia agendi* viene resa di regola con *«Macht»*[50]. Nella più recente edizione dell'*Etica*, che si basa sulla traduzione di Jakob Stern, il termine è reso per lo più con « *Tätigkeitsvermögen»,* «capacità di essere attivi», mentre nello *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) viene indicato come *«Handlungsfahigkeit»,* capacità di agire (cfr. Reeling Brower 2001), e viene collegato in tal modo all'omonimo concetto della psicologia critica.

Già l'origine etimologica di *Macht* (in gotico *mahts* e *magari)* rinvia al significato fonda-mentale di *können,* che è ancora visibile nel verbo tedesco *vermögen.* Che nel tedesco medio-alto da questo *können/vermögen* si sia diramato il verbo *mögen* nel senso aver simpatia e nutrir simpatia *(gern wollen und gern haben),* può essere interpetato come un indizio di quanto sia percepito strettamente il legame che sussiste tra capacità di agire e attrazione simpatetica *(wie eng Handlungskompetenz und der Affekt eines zugewandten Wollens zusammengefühlt werden).* Un'altra diramazione conduce alla *Möglichkeit.* Questi collegamenti semantici non riguardano solo il tedesco ma si ritrovano anche nelle lingue romaniche: in italiano e in francese, ad esempio, sia il sostantivo potere, *pouvoir,* che potenza, *puissance,* rinviano al verbo *potere, pouvoir* (können), che a sua volta rimanda alla possibilità, *possibilité,* e così via. In questo senso generale, il lessico

universale di Zedler del 1739 poteva ad esempio indicare la potenza come capacità «di realizzare ciò che è possibile» cit. in Röttgers 1980, p. 585).

Che cosa questa capacità (*Vermögen)* sia realmente in grado di fare, dipende tuttavia dalla posizione relativa nel sistema sociale di distribuzione del potere, per cui il significato fondamentale del poter fare *(des Könnens)* può facilmente scivolare in quello di una capacità specifica corrispondente al potere/dominio (*Herrschaftsmacht*), senza che in questo fluido passaggio la parola debba necessariamente cambiare. Tutta la storia del concetto filosofico di *Macht* è attraversata da questa ambiguità intrinseca e può essa stessa essere decifrata come un campo di lotte di potere per l'egemonia. Come un'ellisse, essa gravita attorno ai due poli di una capacità d'azione generale e di un significato più ristretto, nel quale la *dynamìs o potentia* del poter-fare viene ascritta al potere/dominio (*Herrschaftsmacht*) e monopolizzata da questa. Questa lettura riduttiva inizia già con la dottrina sofistica della potenza che ci viene trasmessa nel dialogo dei Meli di Tucidide e nella *Politela* e nel *Gorgia* di Platone. Nietzsche colloca espressa-mente la sua volontà di potenza lungo la linea di questa «cultura dei sofisti» che trova espressione in Tucidide, il quale contrapponeva alla «truffa morale e ideale delle scuole socratiche prorompenti allora da ogni parte» il severo «realismo» dell'antico «istinto ellenico» (GD, KSA 6, p. 156 sgg./126-7).

In Spinoza le cose stanno in maniera molto diversa. Anzitutto è evidente che egli riconosce un secondo concetto di potenza, quello della *potestas:* anche se non in maniera costante, Spinoza usa questa espressione in alcuni passaggi strategici nel senso di una potenza che subordina dall'alto e

perciò in opposizione al concetto di *potentia*[51]. Nel capitolo sedicesimo del *Trattato teologico-politico*, in cui si affrontano i «fondamenti della comunità politica» (p. 643), la *potestas* viene utilizzata nel significato di una suprema autorità statale (*superiores potestates*) (p. 649), mentre la *potentia* indica i poteri *(Macht-Kompetenzen)* che i singoli trasferiscono a questa suprema autorità di governo. Spinoza ritiene necessario questo trasferimento di potere (*Machtübertragung)* e si dichiara a favore di una forte *potestas* dello Stato già per il solo fatto che essa avrebbe potuto proteggerlo dalle *potestates* di quelle comunità religiose giudaiche e cristiane che lo avevano denunciato e perseguitato[52]. Tuttavia egli tiene concettualmente separate le *potestates* dello Stato e le *potentiae* delle moltitudini. Con il suo necessario trasferimento di poteri, la democrazia è la forma di governo «che più si accosta all'ordinamento naturale» perché qui «nessun individuo aliena il proprio diritto a favore di un altro in modo da precludersi la facoltà di prendere nuove decisioni; bensì aliena il suo diritto a favore della totalità del corpo sociale di cui egli costituisce una parte. Ed è appunto perciò che tutti gli individui restano uguali» (pp. 652-3). Questo lo conduce all'idea che «tutta quanta la comunità, se è possibile, deve tenere collegialmente il potere in modo che tutti in ultima analisi obbediscano a se stessi e nessuno sia tenuto ad obbedire al suo uguale» (pp. 476-7).

In effetti la *potentia* non viene consegnata alla *potestas.* Nessuno «potrà mai trasferire ad un altro ogni suo potere *(potentia)*... fino al punto di rinunciare alla propria qualità di uomo» (p. 662). Giammai gli uomini «trasferirono ad altri ogni proprio potere al punto tale da non essere temuti da quelli stessi che avevano da loro ricevuto il loro diritto e il loro potere» (ibid.). Il fine ultimo dello Stato non è quello di

«dominare gli uomini *(non esse dominali)* e neppure di frenarli con la paura o di farli cadere in balia di altri, bensì [...] la libertà» (pp. 721-2). Considerato dal punto di vista di una teoria dell'egemonia, si tratta del fatto che la *potestas* non cessa di fondarsi sul consenso ma rimane legata alla *potentia* della moltitudine.

Nel contesto dell'«assolutismo» del Seicento, la *potentia* di Spinoza rappresenta un contrappeso democratico di grande portata. Al contrario di quanto accade nel *Leviatano* di Hobbes, il trasferimento di potere in Spinoza è revocabile in ogni momento e *Ì3l potentia* dei molti rimane determinante per il potere/dominio dello Stato. Ciò rimanda proprio a quella capacità della moltitudine di cui Nietzsche, con il suo concetto di un potere/dominio immediato e senza compromessi, vuole disfarsi[53]. Su questo tema non c'è alcuna «linea di continuità» da Spinoza a Nietzsche ma questi si ricollega semmai al concetto hobbesiano di un potere «naturale» di appropriazione e di dominio, «un perpetuo ed incessante desiderio di potere dopo potere, che cessa soltanto con la morte» (Works 3, pp. 85-6: trad. it. Id. 2001, p. 161). Nietzsche ha accennato a questo collegamento già nella sua critica a David Strauss del 1873: se questi avesse avuto l'«animo intrepido» di uno Hobbes, sarebbe stato in grado «di dedurre arditamente, dal *bellum omnium contra omnes* e dal diritto del più forte, precetti morali per la vita» (UB I, KSA 1, p. 194/37; cfr. GS, KSA 1, p. 772/104).

Nell'*Etica* di Spinoza la *potentia* emerge dapprima al centro del concetto di Dio. Essa indica l'«infinita potenza» divina di esistere e di produrre cose infinite ed è con ciò la stessa «essenza attuosa» di Dio (*Dei actuosa essentia)* (Etica, I Def 7; IP 11 e 34; II P3: pp. 86,93 e 120,132). E'

essa che funge da termine medio dell’equazione Dio=sostanza=natura e la tiene assieme dall’interno. Dio è inteso come una capacità di produzione universale che opera al tempo stesso all’interno di ogni realtà individuale. «Secondo Spinoza, Dio si confonde con l’autoproduttività interna di ogni realtà individuale», osserva Matheron (1969, pp. 21,23). Questa totalità autoproduttiva è il punto d’avvio del progetto di Negri, che intende mediare la *potentia* di Spinoza con il concetto marxiano di forze produttive e interpreta la filosofia spinoziana come «metafisica della forza produttiva» (1998, p. 272). Il concetto di una «forza produttiva» divina senza soggetto è al tempo stesso il fondamento della critica della religione, che Althusser apprezzava come la prima teoria dell’ideologia, dcll’«immaginario» e dell’«illusione del soggetto» (EAut, pp. 72-3/30-1).

Se si esaminano i passaggi sulla *potentia agendi* possiamo accertare come questa capacità d’azione umana non venga mai trattata come un potere/dominio *al di sopra* delle altre. Come ogni altra cosa, essa è determinata dallo sforzo (*conatus)* di persistere nel proprio essere (Etica, III P6, p. 197). Essa si distingue dalla *potentia* divina soprattutto per il fatto di essere incessantemente superata e limitata dalla *potentia* di cause esterne IV P3, p. 270). Per questo motivo, l’uomo deve necessariamente adattarsi alla natura ed è assoggettato alle passioni *(passionibus*) (IV P4 Cor, p. 271). Passione/patire *(passio/patì)* significa in Spinoza un accadere che non provochiamo noi stessi «in maniera adeguata» ma al quale siamo assegnati; ad esso si contrappone l'*agire* (agere), nel quale siamo esclusivamente noi stessi a costituire la «causa adeguata» (III Def I e 2, p. 189). La *potentia agendi* di Spinoza si riferisce a questo concetto enfatico di un agire causato da

se stesso, autodeterminato, anche se di fatto sempre limitato. Essa costituirà a sua volta il nucleo a partire dal quale, nelle parti III e IV dcll'Etica, saranno determinate e riclassificate tanto le passioni quanto le virtù e i difetti etici.

L'*Etica* di Spinoza è una critica della morale, in quanto contrappone ai valori fondati per via trascendentale una *geometria* dei sentimenti e delle virtù (III Pref, p. 188) che vengono misurate secondo le loro capacità di favorire o ostacolare Fazione. Proprio su questo punto Deleuze ritiene di scorgere un'affinità essenziale con Nietzsche (S81, pp. 34-5/33-4). Ma la «potenza» a partire dalla quale Spinoza critica la morale è intesa come capacità di cooperazione sociale. La sua contrapposizione rispetto al culto eroico della solitudine di Nietzsche diviene visibile già nel fatto che le *potentiae* degli individui si attuano in una divisione sociale del lavoro orizzontale: la società è utile e necessaria per «ottenere molteplici vantaggi con risparmio di forze; perché, se gli uomini non fossero disposti a prestarsi reciprocamente aiuto, mancherebbe loro il tempo e l'abilità tecnica per conservare e sostentare se stessi nei limiti del possibile. Infatti non tutti sono ugualmente adatti ad ogni lavoro... mancherebbero al singolo... le forze e il tempo, se da solo dovesse arare, seminare, mietere, macinare» (Tractatus, p. 475). Anche se gli scrittori satirici, i teologi e i melanconici parlano male delle comunità umane, devono acconsentire alla «definizione dell'uomo come animale socievole (*animal sociale)*» e «sperimentare che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente ciò di cui hanno bisogno con il reciproco aiuto, e che non possono evitare i pericoli che incombono se non con l'unione delle forze» (Etica IV P35 S, p. 294).

La *potentia agendi* di Spinoza è individuata in questa associazione cooperativa. Se l'uomo vive con quegli individui che «si accordano» con la sua natura, «la sua *potentia agendi* sarà favorita e aumentata», si dice nell'appendice della IV parte (caput 7, p. 333; cfr. p. 335). La *potentia* è la capacità che fa andare d'accordo gli uomini tra di loro mentre l'incapacità (*impotentia)* e il subire passivamente li dividono e li mettono in contrasto fra loro (IV P32-34, pp. 290-2). La *virtù* che deriva da questa capacità di agire è rivolta verso l'universalizzazione, in quanto ci si augura anche per tutti gli altri uomini il bene che si desidera per sé (IV P37, p. 295 sgg.).

Nella «geometria» delle passioni di Spinoza tutto dipende dalla dimostrazione che gli affetti legati all'agire, soprattutto quelli della forza d'animo (*animositas)* e della magnanimità *(generositas)* sono più forti degli affetti legati al patire. Una posizione chiave nella trasformazione degli affetti da passivi in attivi spetta alla *ragione,* che è in grado di liberarsi dagli inganni delle impressioni sensibili così come di osservare simultaneamente molte cose e nel loro nesso necessario, capacità che per Spinoza coincide con un pensiero *«sub aeternitatis specie*» (II P29S, p. 162; II P44, Cor II. p. 175 . In quanto conoscenza di questa connessione, la ragione può anche fronteggiare il problema dovuto al fatto che i bisogni pretendono di regola una soddisfazione immediata e che il piacere del momento è più potente della conoscenza del piacere futuro (IV P15-17, pp. 278-80).

Spinoza ha definito a volte la posizione della ragione di fronte agli affetti come dominio (*imperium)* o come superamento (ad es. V pref, p. 343) e con ciò ha dato alimento all'intepretazione di Nietzsche secondo la quale

egli avrebbe voluto «distruggere» le passioni attraverso la loro analisi e vivisezione (JGB, KSA 5, pp. 118/87; cfr. KSA 11, p. 226, KSA 13, p. 269: trad. it. FP 1884, p. 206, FP 1888-1889, p. 59). Ma le sue argomentazioni concrete mostrano chiaramente che il rapporto tra ragione e affetti è pensato in modo molto più elastico e «democratico» di quanto questo possa mai essere concepibile nella struttura di comando della volontà di potenza di Nietzsche. In primo luogo, la conoscenza in quanto tale, nella misura in cui è «vera», non può in generale limitare nessun affetto ma può farlo soltanto in quanto è essa stessa un affetto e cioè un affetto più forte (Etica, IV P7, p. 272, P14 e D, p. 278). Come lo stesso Nietzsche nota nel suo frammento su Spinoza, «per essere un motivo la conoscenza dev'essere affetto» KSA 9, p. 517 : trad. it. FP 1881 -1882, p. 385). In secondo luogo, l'*imperium* sugli affetti è spiegato come una presa di coscienza degli affetti su se stessi ed è connesso all'attesa ottimistica che un affetto passivo divenga attivo appena viene riconosciuto come adeguato (Etica, V P3-4, pp. 346-8). Invece che alla sottomissione degli istinti, Spinoza pensa a rafforzare gli elementi della vita istintuale che trovano causa in se stessi rispetto a quelli che sono sofferti in maniera passiva. Infine, non si tratta di un «superamento» degli affetti ma di «ordinarli e concatenarli» in maniera razionale (*ordinandi & concatenandi),* di appianare l'eccessiva dominanza di singoli desideri, di instaurare una regolarità della vita affettiva, come accade ad esempio nella condizione di letizia (V P10, p. 351, P14, p. 355, III P42 D, p. 228). La ragione di Spinoza cerca di "cavalcare" gli affetti invece di comandare su di essi come vorrebbe Nietzsche; essa è una «scienza intuitiva» (II P40 SII, p. 170) e non un comando da signori.

Se non si ricostruisce il significato operativo della *potentia agendi* di Spinoza a partire dai suoi nessi con le produzioni e le relazioni cooperative, non si può capire che cosa accade realmente con la sua appropriazione da parte di Nietzsche. Se la potenza in Spinoza consiste nel mettere in atto un'«accumulazione di potenza in ogni parte di un aggregato» mediante il collegamento con altri uomini in attività comuni (Röttgers 1980, pp. 597-8), siamo di fronte all'esatto contrario del concetto esoterico di potenza di Nietzsche, che è diretto verso l'esautoramento delle moltitudini. I termini che Nietzsche prende a prestito da Spinoza divengono parti di un'assimilazione ostile, nella quale gli elementi vengono prima staccati e poi rimontati secondo un ordine opposto. D contrasto viene nascosto utilizzando la traduzione di *potentia agendi* come «*Macht*» proposta da Kuno Fischer. Se Spinoza fa coincidere la *virtù* con la *capacità di agire ipotentia)* (ad es. Etica, IV Def 8, p. 268), Nietzsche nel suo frammento su Spinoza nota: «virtù e potenza sono la stessa cosa [...] Bene è ciò che favorisce la nostra forza, male il contrario» (KSA 12, p. 261: trad. it. FP 1885-1887, p. 248). A partire da questa affermazione, Nietzsche sviluppa ulteriormente il suo pensiero in maniera autonoma: «Che cosa è buono? Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo», e cattivo è «tutto ciò che ha origine dalla debolezza». Per cui: «i deboli e i malriusciti devono perire: questo è il principio del *nostro* amore per gli uomini. E a tale scopo si deve anche essere loro d'aiuto» (AC, KSA 6, p. 170/135; cfr., KSA 13, p. 192: trad. it. FP 1887-1888, p. 395).

Nietzsche ha sottomesso e incorporato la capacità di agire di Spinoza nel proprio potere/ dominio, che egli sviluppa ora fino alle estreme conseguenze

dell’annientamento dei «deboli». Ciò che viene dissolto nella costruzione pluralista e postmodernista di una linea di continuità omogenea da Spinoza a Nietzsche è in fin dei conti niente di meno che la «differenza» tra la cooperazione sociale e l’immaginazione proiettiva di un annientamento di massa. Elencare le loro affinità nella critica della morale e «trascurare» sistematicamente le contrapposte visioni della potenza dalle quali questa critica deriva, significa riprodurre e proseguire la trasvalutazione di Spinoza operata da Nietzsche. È necessaria allora una nuova decostruzione che spezzi le costruzioni lineari dei postmodernisti e liberi Spinoza dall’estraneazione dell’interpretazione nietzscheana. Spinoza non era affatto un precursore di Nietzsche, argomenta Geoff Waite. Spinoza voleva annientare come una forma di «superstizione» la disponibilità autodistruttiva delle masse alla sottomissione volontaria, mentre Nietzsche cercava invece di sfruttarla. «Perciò», prosegue Waite, «un progetto filosofico coerente e orientato all’emancipazione politica deve tornare a Spinoza *dopo* i nietzscheani stessi e solo allora [...] procedere *verso* il futuro» (Waite 1996, p. 14).

Nel clima del movimento del Sessantotto e del suo fallimento, proprio la sostituzione di Nietzsche con lo Spinoza che da questi era stato assorbito e sottomesso diventa però il presupposto dello spostamento «a sinistra» dell’immagine di Nietzsche,

7. «Fare del pensiero una macchina da guerra»

C’è un punto in cui Deleuze affronta il ruolo di Nietzsche nella fascistizzazione della società borghese. Cosa fare dei testi che hanno risonanze fasciste o antisemite, chiede nel 1973 in *Pensiero nomade*? Sebbene Jean Wahl, Bataille e Klossowski avessero chiarito quanto Nietzsche fosse stato frainteso e completamente deformato dai nazisti, era incontestabile la sua attrattiva su molti giovani fascisti. Ma il testo di Nietzsche è un «campo di esteriorità in cui si fronteggiano forze fasciste, forze borghesi e forze rivoluzionarie» e tutto sta nel trovare la «forza rivoluzionaria» che viene dall’esterno e che attraversa e ritaglia il testo (PN, pp. 145-6/316-7). Tutto ciò viene detto un po’ alla leggera, come se in generale il testo non avesse alcuna logica interna che possa imporre precisi confini interpretativi alle diverse letture. E però qui non dobbiamo discutere il problema astratto *se* sia possibile in linea di principio un’appropriazione «rivoluzionaria» di Nietzsche ma il più concreto problema di *come* Deleuze intenda e metta in atto questa appropriazione.

La questione della forza rivoluzionaria «esterna» si comprende più facilmente se la si riferisce a Deleuze stesso: egli ha identificato questa fòrza nel movimento del Sessantotto, nel corso del quale il suo Nietzsche si trasforma in una sorta di «nomade» che combatte per la liberazione. Questo spostamento dell’immagine di Nietzsche si snoda anche attraverso il collegamento del concetto nietzscheano di potenza con il dibattito freudo-marxista in Francia. Già nel libro su Nietzsche del 1962 si delineava il progetto di criticare mediante la volontà di potenza la psicoanalisi freudiana e di superare la sua fissazione agli aspetti «reattivi» della vita psichica, sulla

scia di Otto Rank e C.G. Jung[54]. Nell'*Anti-Edipo* del 1972 (cit. AŒ, fr/it) e in *Mille Piani,* scritti insieme a Félix Guattari, viene invece data maggior importanza a Wilhelm Reich e soprattutto alla sua tarda teoria «biogenetica» degli orgoni (ad es. AŒ, pp. 345-6/330-1). Deleuze, tuttavia, lavora non tanto ad una sintesi freudo-marxista, che rifiuta come un «parallelismo sterile» (p. 75/68), ma piuttosto «sussume Marx e Freud in un quadro di riferimento nietzscheano» (Bogue 1989, p. 83). In questo inserimento, la volontà di potenza nietzscheana viene trasformata nella categoria di una «produzione desiderante» che deve fornire un nuovo fondamento al concetto marxiano di produzione sociale. «La volontà di potenza», ritiene Lange, «si inscrive qui come un desiderare produttivo» (1989, p. 63). Secondo Alan D. Schrift questo processo può essere inteso come una «traduzione funzionalistica»: «il biologismo di Nietzsche diventa il macchinismo di Deleuze; il "tutto è volontà di potenza" di Nietzsche diventa il "tutto è desiderio" di Deleuze» Schrift 1995, pp. 259-60)[55].

Possiamo accennare qui solo in maniera approssimativa alla critica di Deleuze alla psicoanalisi freudiana. In generale, essa fa parte dei molteplici tentativi compiuti in quel periodo di «socializzare» i concetti fondamentali della psicoanalisi, sia mediante una reinterpretazione dell'inconscio nelle categorie del "linguaggio" e dell'"ordine simbolico" (Lacan), sia attraverso una mediazione con la categoria fondamentale marxiana di «forza produttiva»[56]. Al centro dell'*Anti-Edipo* sta la pretesa di sciogliere l'inconscio dal triangolo edipico padre-madre-io e di distruggere la sua edipizzazione mediante un «di-sedipizzare» che lo riconduca dal «triangolo scoppiato» dell'Edipo in un «campo sociale aperto» (AŒ, pp.

114,133/106, 125). In realtà, sintetizza Theweleit, il bambino dirige subito il proprio desiderio alla «realtà al di fuori della famiglia», al campo sociale, e viene di nuovo rigettato nella famiglia a causa delle frustrazioni che in questo si presentano: «Non si può dunque dire: poiché non ha potuto possedere la madre, ha assoggettato a sé la terra (come in Freud), bensì: poiché non ha potuto utilizzare la terra e produrre, è ritornato dalla madre» (Theweleit 1977, p. 266/216). La liberazione del desiderio dal familismo edipico viene messa in atto mediante due operazioni metodologiche. Esso viene anzitutto liberato dalla solidificazione della forma-Io e dai condizionamenti di quella carenza di essere (*manque-à-etre*) che è ad essa inerente e viene identificato con quel libero flusso di molteplicità anonime che si può rilevare nella «passeggiata dello schizofrenico» AŒ, pp. 7,29 sgg./3,24 sgg.). Inoltre, Deleuze e Guattari fanno immediatamente coincidere il desiderare schizoide-multiforme con la «produzione sociale» e lo dichiarano così come «infrastruttura» della società: «il desiderio [...] appartiene all'infrastruttura, non all'ideologia: il desiderio è nella produzione come produzione sociale, così come la produzione è nel desiderio come produzione desiderante» (pp. 416-7/399; cfr. p. 75/69). Di conseguenza, il «processo di produzione» desiderante viene costantemente indicato come «officina», «industria», macchina desiderante, «fabbrica» e così via (pp. 7 sgg., 31, 43 sgg/3 sgg., 26, 38 sgg.)[57].

E' dubbio che mediante questa equiparazione metaforica possa essere soddisfatta l'esigenza di una «psichiatria veramente materialista» (AŒ, p. 29/25). Ciò si vede già dal fatto che Deleuze e Guattari non cercano reali mediazioni tra le condizioni sociali del lavoro e le produzioni desideranti ma sostituiscono semplicemente quelle con

queste: «in verità, *la produzione sociale è unicamente la. produzione desiderante stessa in condizioni determinate»* (p. 36/31). I rapporti sociali vengono radicalmente de-realizzati nel linguaggio di un «materialismo» radicale della libido. Nell'ipostatizzazione di un desiderare deterritorializzato e «nomade», osserva Loick, viene ad esempio ignorato il suo carattere storico (2000, p. 103). Inoltre Deleuze e Guattari sono criticati dall'ultimo Foucault, per il quale considerare il desiderio come un «dato invariabile» significa «emarginar [lo] dal campo storico» (UP, p. 10/10). Frank ritiene l'argomento del desiderio selvaggio e della sua positività persistente e libera da negazioni un «puro fantasma del secolo precritico» (1983, p. 424). Il moderno rousseauvismo «ha preso la forma dell'indeterminatezza della pulsione, dell'erranza del desiderio e del nomadismo» ma tutto ciò non è mai esistito se non «nell'immaginario dell'ordinamento dominante», nota Baudrillard (1981, p. 203 n. 2)[58]. L'evocazione di un fluire in quanto tale (che sia sangue, sperma o denaro) e la trasfigurazione del «flusso decodificato, deterritorializzato» come «investimento di desiderio rivoluzionario» (ad es. AŒ, p. 454/435) indicano che Deleuze e Guattari riproducono nella retorica freudo-marxi-sta il concetto vitalista di un *Elan vital* neobergsoniano. Ne deriva una libido generalizzata in senso dionisiaco che - in quanto unità originaria di conservazione della vita, sessualità e volontà di potenza — penetra monisticamente ogni accadere del mondo.

Richiamandosi a Nietzsche, Deleuze e Guattari criticano gli psicoanalisti come un «nuovo tipo di preti», «animatori della cattiva coscienza» che riprendono «il vecchio compito dell'ideale ascetico» (AŒ, p. 397/380). La volontà di costruire una teoria di tipo nietzscheano si mostra

soprattutto nell’inserimento degli approcci «strutturalisti» più comuni al sorgere del dominio e della «civiltà» (soprattutto quelli di P Clastres, Lévi-Strauss e G. Dumézil) nel quadro teorico della *Genealogia della morale.* «Il grande libro dell’etnologia moderna» non è *II dono* di Marcel Mauss ma la *Genealogia della morale* di Nietzsche, perché nella seconda parte analizza l’economia primitiva non sul piano dello scambio o dell’interesse «all’inglese» ma su quello del rapporto debitore-creditore (p. 224/213). La polemica con Mauss è del tutto fuori luogo. Questi non aveva affatto proiettato nei primordi lo scambio borghese delle merci «all’inglese», come suggerisce Deleuze, ma aveva indagato come le società segmentane si regolassero mediante una reciprocità obbligatoria di doni e controdoni che, culminando in solenni *potlàc* festivi e di spreco, era diretta contro l’accumulazione della ricchezza e dunque contro la formazione di un dominio di classe. Non sembra dunque trattarsi di un uso antiborghese di Nietzsche ma del tentativo di smantellare con il suo aiuto una delle più importanti concettualizzazioni delle modalità di regolazione delle società prestatali che erano senza *dominio* (herrschfts*frei*), anche se non certamente prive *ài potere diffìiso(machtlos)*[59]*.*

Al suo posto, Deleuze e Guattari pongono l’immagine di una «macchina sociale primitiva» (p. 170/161) determinata da un rapporto creditore-debitore. Ciò che nell’interpretazione di Nietzsche veniva descritto come primordiale piacere di «far soffrire», di marchiare a fuoco la pelle del debitore, di tagliar giù il debito dal suo corpo (GM, KSA 5, pp. 295-6, 300/45, 48), è ora mediato con la categoria lacaniana di «iscrizione»: di una *«inscription sauvage»* che marchia il corpo con una «scrittura», un «terribile alfabeto» AŒ,pp. 169-70,218,225/160-1,207,

214). Solo attraverso l'esempio della «voce parlante, del corpo marcato e dell'occhio che gode» viene impressa a fuoco nell'animale umano distratto una memoria collettiva che consiste di parole e di segni invece che di cose e di effetti; soltanto qui esso impara a parlare e diviene capace d'alleanza[60]. Il divenir uomo è pensabile per Deleuze e Guattari, come già per Nietzsche, solo all'interno di questo rapporto creditore-debitore e delle sue sanguinose iscrizioni, in cui socializzazione e linguaggio sono solo il prodotto della violenza immediata.

Da questa macchina sociale primordiale Deleuze e Guattari distinguono la «macchina» dispotico-imperiale dello Stato. Il riferimento è ancora a Nietzsche, che nella *Genealogìa della morale* descrive la formazione dello Stato come l'atto di forza fulmineo con cui una razza bellicosa di conquistatori e signori (un «branco [di biondi] animali da preda») sottomette una popolazione forse superiore per numero ma «ancora informe, ancora errabonda» e la reprime con terribile tirannide (GM II, KSA 5, p. 324/69). Solo «sotto il peso dei loro colpi di martello», si dice ancora in Nietzsche, l'istinto di libertà viene respinto nell'interiorità e trasformato in una forma di «cattiva coscienza». Con il tempo, questa viene poi inserita in un successivo impulso di moralizzazione, dapprima nel debitore ma poi anche nel creditore, che è ormai colto da una maledizione (p. 331/74). Deleuze e Guattari riferiscono ora tutto ciò allo Stato dispotico della «produzione asiatica», che lascia sussistere le comunità di villaggio e al tempo stesso le sfrutta (AŒ, pp. 231-2/220). Le iscrizioni primitive vengono adattate alle iscrizioni statal-imperiali e vengono «surcodifìcate (*surcodé)*» da queste; il flusso desiderante, fino ad allora non codificato, viene deviato sul dominio e lavora d'ora in poi in maniera distruttiva, ad

esempio come «istinto di morte». Nella figura del despota e del suo Dio sempre più monoteistico viene eretto un significante imperiale che monopolizza le forme di movimento fino a quel momento decentralizzate e «rizomatiche». Il debito (*Schuld)*[f]*,* che nella società prestatale esisteva ancora nella forma di «blocchi di debito mobili, aperti e finiti», viene ora trasformato in un debito infinito. E' merito di Nietzsche aver dimostrato come lo Stato dispotico abbia reso impossibile mediante l'«infinitivazione» del debito ogni prospettiva di liberazione (p. 227, 232, 236/216, 220, 224-5).

Deleuze e Guattari hanno tratto dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche la contrapposizione fondamentale tra un'«iscrizione» primitiva ed un'iscrizione imperiale. Essi la sovrappongono in primo luogo alla contrapposizione «marxista» tra modo di produzione asiatico e comunità di villaggio segmentane per poi identificarla con la contrapposizione «schizoanalitica» tra produzioni desideranti multiple e decentrate e la loro sovracodificazione nella figura del despota. Un primo effetto di questo sincretismo teorico sta nel fatto che improvvisamente vediamo Nietzsche combattere per la causa di una società prestatale e decentralizzata contro il dispotismo totalitario dello Stato. Tuttavia questa società prestatale è determinata da un rapporto originario tra creditore e debitore nel quale il piacere dei flussi rizomatici desideranti poteva essere trovato più dalla parte dell'occhio del creditore che godeva di quello spettacolo che da quella del corpo martoriato del debitore.

Nel contrapporre il rapporto primitivo tra creditore e debitore in Nietzsche ad una presunta proiezione nel passato dello scambio mercantile della società borghese e

dell'interesse «*à l'anglaise*», Deleuze e Guattari occultano questo rapporto di dominio presente nelle società prestatali. Al contrario, in Nietzsche si può vedere come non si dia l'uno senza l'altro: il «più antico e originario rapporto tra persone» è per lui quello «tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona, qui per la prima volta *si misurò* persona a persona» (GM, KSA 5, pp. 305-6/53). Ciò che «ha preoccupato il primissimo pensiero dell'uomo» è «stabilire prezzi, misurare valori, escogitare equivalenti, barattare», tanto che l'uomo può essere definito in generale come «la creatura che misura valori, detta valori e stabilisce misure» (ibid.). Lungi dall'essere antiborghese, Nietzsche proietta qui nei primordi una combinazione tra l'*homo oeconomicus* e l'aguzzino. Con ciò egli dilata il proprio mito del dominio in maniera così estrema da rendere evidente il processo della sua proiezione nel passato: il «diritto personale» che risiede nel vendere e comprare è *più antico* dell'inizio di ogni società. La capacità di «confrontare potenza a potenza, stabilirne la misura e farne il computo» ottiene lo status di un apriori presociale e solo a partire da ciò viene «*trasfent[a]*» ai «più primitivi complessi comunitari» (p. 306/54).

Falsa e unilaterale è anche l'immagine di un Nietzsche critico dello Stato. Ciò che Deleuze e Guattari presentano come un'opposizione tra società segmentane e Stato «asiatico» è indicata da Nietzsche stesso come la contrapposizione tra un'«aristocrazia autonoma» e il «dispotismo» statale che la sottomette (pp. 329-30/73). E' la stessa contrapposizione che ha impegnato il Nietzsche grecista sin dalla dissertazione finale del 1864 su Teognide, e cioè quella tra la società castale preclassica e aristocratica dei «Dori» e lo «Stato ideale» della

democrazia attica e della filosofia classica[61]. Come mostrano le ricerche di Cancik e von Reibnitz, la costruzione di una Grecia originaria dorico-aristocratica appartiene alla tradizione romantico-reazionaria del filoellenismo tedesco[62]. Se Nietzsche si rivolge contro lo «Stato», lo fa in quanto questo danneggia la «libertà» del dominio aristocratico mediante forme di compromesso sociale. Al contrario, egli ha un interesse positivo verso lo Stato se questo non si presenta come lo «Stato ideale» ma come lo Stato «selvaggio» dei conquistatori e della sottomissione, che impone una separazione «chimica» delle classi (GS, KSA 1, p. 769/107)[63]. Anche nella *Genealogia della morale* Nietzsche non ha nulla da obiettare contro i «colpi di martello» della tirannde statale: non si può «tributare una scarsa importanza» alla cattiva coscienza, intima, perché essa è suscitata dalla volontà di potenza ed essa sola produce, come «“cattiva coscienza” *attiva*», le capacità ideali e immaginative della bellezza e dell'affermazione (GM, KSA 5, pp. 325-6/70; cfr. pp. 323, 327/68, 72). Deleuze e Guattari ignorano il fatto che Nietzsche distingue nettamente questa cattiva coscienza «attiva» dalla cattiva coscienza del *«ressentiment»,* che viene prodotta solo attraverso la trasvalutazione moralizzante dei plebei e dei loro preti «giudaici»[64].

In un passo successivo, Deleuze e Guattari riprendono l’immagine suggerita da Nietzsche di una successione temporale di società (aristocratiche) prestatali e società statali[65], introducendo la categoria di *Urstaat* (in tedesco nell’originale) come «eterno modello» e «orizzonte [di] tutta la storia»: «sotto ogni Nero ed Ebreo, un Egiziano»[66]. Essi contestano dunque Pierre Clastres, che muoveva da una successione ancora «evoluzionistica» di società prestatali e statualità, sostituendola mediante il concetto di

una coesistenza sincronica tra uno Stato dispotico centrale e bande nomadi e guerriere alla periferia: questa contrapposizione si compie solamente «in un campo perpetuo d'interazione» (MP, p. 446/529).

Sulla base di questo continuo gioco di scambio tra violenza statale centrale e secessioni periferiche si giunge ad un'ultimo slittamento dell'immagine di Nietzsche, che diventa una sorta di ribelle nomade e guerriero. La descrizione nietzscheana dei fondatori dello Stato, che «sopraggiungono come il destino» e «esistono come esiste il fulmine» (GM, KSA 5, p. 325/69), rinvia ora ad una «macchina da guerra» che irrompe improvvisamente «da altrove» nel dualismo tra le istanze magico-dispotiche e quelle sacerdotali-giuridiche dello Stato (MP, p. 437/518). Al contrario di quanto dice Nietzsche, adesso lo Stato non si scaglia più «dall'esterno» su una popolazione errante, ma «esterno» significa ora al di fuori dello Stato. Adesso per Deleuze e Guattari non c'è più limite: dall'assunto per cui la «macchina da guerra» non può essere semplicemente ridotta all'apparato statale traggono la conclusione che essa va definita come una «pura forma d'esteriorità» (p. 438/521). Con ciò si stabilisce che la sua potenza tiene unita la società segmentaria e si rivolge contro la sovranità dello Stato. La guerra, attraverso la quale secondo Nietzsche i conquistatori hanno fondato il loro Stato, diviene ora il più affidabile meccanismo per impedire la formazione degli organi del potere statale (p. 442/525). Inventata dai «nomadi», la macchina da guerra è decentralizzata, multipla, intrecciata, a «rizoma» (pp. 443, 459-60, 471-2/526, 54950, 554). Nietzsche è il suo teorizzatore, perché con i suoi aforismi egli fa del pensiero una macchina da guerra: *«faire de la pensée une machine de guerre»* (p. 467 /549).

Romanticismo guerrigliero, terrore alla Pol Pot o squadroni della morte? Manfred Frank parla di un'«inclinazione al "pensare pericoloso"» che è innocua per il dominio reale ed è utilizzabile alla stessa maniera a sinistra come a destra (Frank 1983, pp. 435-6) e questa critica ci sembra assolutamente pertinente. Effettivamente, Deleuze e Guattari hanno scelto per la loro estetizzazione del «gauchismo» parigino proprio i suoi elementi più irrazionali e la sua retorica della guerra e della violenza importata dal (e proiettata nel) «Terzo Mondo», tutte cose che hanno un posto fermo anche nella retorica «rivoluzionaria» dei movimenti populisti di destra e fascisti. Un esempio di quanto potesse essere rapido e facile il passaggio dall'estrema sinistra all'estrema destra è osservabile del resto nell'esaltazione della violenza «rivoluzionaria» da parte di Sorel, l'allievo di Bergson (cfr. Sorel 1908/1974), che in brevissimo tempo era passato dallo sciopero generale proletario al sostegno verso Mussolini. Sarebbe fuori luogo accusare Deleuze e Guattari di una propensione a questo salto di campo. Ma con la loro esaltazione filosofica della «macchina da guerra» viene costruito un campo discorsivo nel quale radicalismo di sinistra e nuova destra possono in linea di principio intersecarsi.

Ci imbattiamo qui nella paradossale esistenza di un «nietzscheanesimo di sinistra», che Waite ha ricondotto alla straordinaria capacità di Nietzsche di ingannare i subalterni coprendo i loro occhi, i loro corpi e se necessario anche i loro cadaveri (Waite 1996, p. 337). Questa immagine non ci dice ancora nulla però del fascino di questa illusione. Soprattutto per l'influenza di Spinoza, Nietzsche ha saputo trovare un linguaggio energico per esprimere atteggiamenti attivi e creativi. Egli ha al tempo

stesso collocato tali capacità di azione dalla parte del dominio, in modo che questo può ora presentarsi nel travestimento di un libero e attivo dire sì alla vita. Il «nietzscheanesimo di sinistra» fa proprie soprattutto le suggestioni «spinoziane», assorbite (e rovesciate) da Nietzsche, che alludono ad una propensione verso una vita “libera dall’ipocrisia morale”. Poiché non è in condizione di distinguerle dalla prospettiva aristocratizzante di Nietzsche, esso trascina però inavvertitamente nel linguaggio della più radicale liberazione il punto di vista opposto di una naturalizzazione del dominio.

In questo senso, il «nietzscheanesimo di sinistra» può essere inteso come il tentativo di introdurre nei movimenti di opposizione e alternativi una sintesi contraddittoria di fatalistica affermazione del dominio e di illusorie «linee di fuga» particolaristiche verso la liberazione. Mentre lanciano la parola d’ordine della coincidenza tra desiderio e produzione, Deleuze e Guattari degradano il produrre reale, il piacere legato alla sua competenza, la sua “memoria” e la sua etica cooperativa all’effetto di iscrizione del martirio. La loro “linguistica” consiste nel ricondurre ogni parlare, richiamandosi a Spengler, all’unità fondamentale della parola d’ordine *(mot d’ordrè),* nel quale è a sua volta sempre nascosta una piccola condanna a morte: «in ogni parola d’ordine [...], c’è una piccola sentenza di morte» (MP, p. 96/133). Mentre fanno finta di contestare la proiezione dei principi della società borghese nei primordi, si accingono nuovamente a seppellire, mediante il rapporto nietzscheano tra creditore e debitore e l’idea di uno «Stato originario», ogni possibilità di pensare una società prestatale non regolata dal dominio. Infine, anche la loro dicotomia tra il desiderio e la sua sovracodifi-cazione, che è al tempo stesso quella tra un

polo «rivoluzionario schizoide» ed un polo «reazionario e fascisteggiante» (AŒ, p. 439/421), si fonda sulla contrapposizione elitista del «singolo» e del «gregge» che essi hanno assunto da Nietzsche[67]. Per via delle *«leggi dei grandi numeri»* (AŒ, p. 342/327), ovunque — dal piano dell'organismo fino a quello della società il «singolo» sta contro la «massa», il «molecolare» contro il «molare», la «microfisica» contro la «macrofisica» dei grandi gruppi (ad es. pp. 332-3, 409-10, 439-40/318, 329, 421-2).

Come Deleuze e Guattari stessi sottolineano, il processo di «deterritorializzazione» e «decodificazione» viene condotto dal capitalismo stesso, anche se a loro avviso in maniera ancora insoddisfacente. Questo sviluppo si spinge sino a rendere la terra talmente artificiale che la deterritorializzazione produce da sé e «necessariamente» una nuova terra[68]. E' quanto attesta la critica di Baudrillard, che ha fatto notare come queste idee di deterritorializzazione «non esprimono affatto un sogno all'incontrario ma traducono direttamente i progressi o le devastazioni di questa cultura, sono persino in anticipo su di essa, perché sognano la deterritorializzazione totale là dove il sistema non ne impone che una relativa» (1981, p. 204 n. 2). E' un atteggiamento rivoluzionario comportarsi nei confronti della terra come se ne avessimo un'altra di riserva nel portabagagli o su internet? Ciò che viene annunciato come una prospettiva di liberazione si rivela essere un programma di flessibilizzazione neoliberale diretto a fare piazza pulita degli ultimi «territori» della natura, della società e della soggettività. Lungo le «linee di fuga» del desiderio che Deleuze e Guattari suggeriscono, i soggetti «decentrati» vengono facilmente frammentati e isolati dall'estetica digitalizzata delle merci e dall'industria

dello spettacolo. I doni di Nietzsche non sono diventati affatto innocui.

Note

[1] NP, pp. 223-4/ 290.

[2] Nella sua conferenza *La différance*, tenuta alla Société Française de Philosophie nel gennaio 1968, Derrida determina questo concetto come l'«attività della differenza “originaria”», o meglio come «il movimento di gioco che “produce”, per mezzo di quello che non è semplicemente un’attività, queste differenze, questi effetti di differenza» (Derrida 1972, pp. 12, 15/39,42).

[3] Heidegger (1929, p. 132/90; 1942-43, GA 54, p. 225/269). Cfr. anche Muck (1972), Probst (1972), Knebel (2001).

[4] Cfr. Haug (1994, p. 7 sgg.); Franz (1995, p. 228 sgg.). Nietzsche critica l’esclusione dell’artista di genio dallo Stato platonico come «rigida conseguenza del giudizio socratico sull’arte» (KSA 7, p. 349: trad. it. FP 1869-1874, voi. III, tomo III, parte I, p. 357; cfr. GS, KSA 1, p. 764/109).

[5] «Quando la rappresentazione tenta di assorbire la simulazione interpretandola come una falsa rappresentazione, la simulazione avviluppa tutto l’edificio della rappresentazione stessa come un simulacro» (Baudrillard 1981, p. 16).

[6] L'argomento ricorda la proposta di Croce di completare la dialettica hegeliana degli opposti attraverso una «dialettica dei distinti»: «un concetto opposto è ucciso dal suo opposto: per esso vale il detto: *mors tua, vita mea».* Ma un «concetto distinto è presupposto e vive nell'altro, che gli segue nell'ordine ideale» (1948, p. 9). Gfr. le critiche di Gramsci (Q, 10.11, § 41.X, p. 1316; cfr. 10.1, § 6, p. 1244).

[7] Baecker propone qualcosa di simile con il concetto di negazione: egli la determina come una «tecnica di distinzione di quelle distinzioni che sono già presenti» e come il procedimento della loro «marcatura». Pertanto, essa va «ricondotta all'attività di distinzione che la rende visibile» (1996, pp. 98, 101-2).

[8] Questa «linea alternativa» si troverebbe anche nello stesso Hegel, quando sviluppa le sue figure della contraddizione a partire dal materiale storico.

[9] Un'ulteriore indicazione è l'osservazione dell'Urtext secondo cui «la forma di rappresentazione dialettica» è corretta solo «se conosce i propri limiti» (MEGA II.2, p. 92 = Marx 1953, p. 945: trad. it. Marx 1986, p. 558). Per un'interpretazione filologica del passi marxiani sui «limiti della dialettica» dr. Haug (200 Id).

[10] Nella *Fenomenologia dello spirito* la rappresentazione dialettica è il «ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso» e costituisce ciò che ha «il compito della dimostrazione» (W 3, p. 61 /55).

[11] Le impressioni si associano «soltanto per rassomiglianza» *(Treatise* II.I.4: trad. it. p. 298).

[12] «Tutti gli oggetti che siano separabili, sono anche distinguibili, e se sono distinguibili, sono anche differenti» 1.1.7: trad. it. p. 30).

[13] «L'abitudine non è altro che uno dei principi della natura, e da questa origine trae tutta la sua forza» (I.III.16: trad. it. p. 193).

[14] Per il rapporto tra dialettica e intuizione, o meglio tra intelletto e intuizione, cfr. pp. 239-40, 267-8/196-7, 219-20. La filosofia ha in fondo il compito di «riassorbire l'intelligenza nell'intuizione» (p. 271/221).

[15] Bergson 1966/1907, pp. 261, 264, 266-7/214, 216, 218. «Un'onda che sale e che è contrastata dal movimento discendente della materia» (p. 269/220).

[16] La filosofia di Bergson «riconduce tutto il mondo a un'entità unica ed eterna», osserva Horkheimer (1934a, GS 3, p. 233/181).

[17] Cfr. KSA 7, p. 595, 8, p. 57, 13, p. 536: trad. it. FP 1869-1874, vol. III, tomo III, parte II, p. 193, FP 1875-1876, p. 125, FP 1888-1889, p. 327. '

[18] Cfr.JGB, KSA 5, pp. 116-7/86; GM, KSA 5, p. 267/21-2.

[19] Allo stesso modo, Platone è il filosofo «che già era stato *reso ebraicamente ipocrita* (in Egitto?)» (KSA 12, p. 580: trad. it. FP 1887-1888, p. 219), «questo antiellenico e semita per istinto» (KSA 13, p. 114: trad. it. FP 1887-1888, p. 319), «andò forse a scuola dagli Ebrei» (p. 264: trad. it. FP 1888-1889, p. 54). «Quando Socrate e Platone abbracciarono il partito della virtù e della giustizia, essi

furono *Ebrei*» (KSA 13, p. 331: trad. it. FP 1888-1889, p. 120-1).

[20] «Dunque, nella ricostruzione di Nietzsche l'interminabile ciclo sovversivo e rivoluzionario per un verso prende le mosse della tradizione ebraico-cristiana [...], per un altro verso dalla filosofia socratico-platonica» (Losurdo 2002, p. 496; cfr. pp. 606-7).

[21] «Noi tedeschi siamo hegeliani, anche se un Hegel non fosse mai esistito, in quanto noi... attribuiamo per istinto al divenire, allo svolgimento un senso più profondo... che a tutto quanto "è"» (FW, KSA 3, p. 599/216). Cfr. M, KSA 3, pp. 166-7/132, e KSA 7, p. 109: trad. it. FP 1869-1874, voi. III, tomo III, parte I, p. 106.

[22] Cfr. per la «teologia» di Hegel, il suo «assalto gotico... al cielo», i «vapori panteistici», la «cieca fiducia sveva in Dio» e così via KSA 11, pp. 151-2, 253, 262, 605; KSA 13, p. 536: trad. it. FP 1884, pp. 138, 230, FP 1884-1885, p. 287, FP 1888-1889, p. 327.

[23] In questo libro, dice Nietzsche in *Aurora*, si dà la disdetta alla morale *«per moralità*[1]*.»:* «In noi giunge al suo compimento, posto che vogliate una formula - *l'autosoppressione della morale*» (M, KSA 3, p. 16/9-10 .

[24] Cfr. per la trasvalutazione «giudaica» GM(KSA5, p. 267/22), AG (pp. 192,220/154, 176); il «Dio in croce» cristiano - non c'era ancora mai stato «un simile ardire nel rovesciamento, nulla di così terribile, di eoa interrogativo e problematico come questa formula: essa prometteva una valutazione rovesciata di tutti gli antichi valori» JGB, KSA 5, p. 67/50).

[25] Gramsci aveva indicato come «lorianismo» (da Achille Loria) la frivola mancanza di responsabilità degli intellettuali (ad es. Q, 28, p. 2321 sgg.); cfr. anche Reitz (1997).

[26] Rogozinski ha fatto notare la contraddizione tra il rifiuto deleuziano delle opposizioni in nome della differenza e la sua costruzione di opposizioni dicotomiche: «la drammatizzazione del movimento del pensiero mediante il ricorso a opposizioni bipolari sembra... essere una costante nell'opera di Deleuze» (1996, p. 84).

[a.] Nel testo francese si parla qui di *«origine»,* tradotto giustamente nell'edizione italiana con «origine». Rehmann traduce il testo di questa citazione con *«Herkunft»* perché la adatta alla successiva contrapposizione foucaultiana di «*Ursprung.*» («origine») e «*Herkunft*» («provenienza»), proiettandola poi all'indietro sul Deleuze del 1962, nel quale essa tuttavia non ha alcun ruolo. Si veda su questo la critica testuale di Rehmann nella Parte terza, capitolo 6 e la nota del curatore, *n.d.c.*

[b.] Nell'ed. it. di NP il traduttore ha sostituito il pronome, presente nel testo francese, con l'espressione tra parentesi quadra «[i nobili]», *n.d.c*

[27] Sull'interpretazione nietzscheana del testo di Teognide nel senso di un ordinamento castale «ariano» originario in Grecia v. HKG 3, p. 16 sgg. e la sintesi in tedesco a pp. 69-75 (trad. it. SGI, p. 432 sgg. e pp. 449-58). Cfr. anche von Reibnitz (1992, p. 12 sgg.), Cancik (1995, p. 9 sgg.); sulla costruzione nietzscheana di una «casta superiore» nella Grecia arcaica si veda in generale Cancik-Lindemaier e Cancik (1999, p. 90 sgg.).

[28] Sulla funzione etica del *potlàc* cfr. ancora Mauss 2002 (1923-24), p. 8 sgg.); sugli efficaci ostacoli all'accumulazione della ricchezza e del potere nelle società prestatali cfr. Glastres (1977, pp. 22 sgg., 150), Meillassoux (1978, p. 74 sgg.), Mann (1990, pp. 22 sgg., 96), Sigrist (1994, pp. 169 sgg., 186 sgg.), Böhm (1993, pp. 230-1), Haude/Wagner (1998, p. 372 sgg.).

[29] Per il concetto di «formazione di compromesso», desunto da Freud, cfr. PIT 1979, pp. 190-1; per il necessario riferimento ad un'essenza comune v. PIT 1980, p. 77; per l'«invocazione antagonistica dell'essenza comune» v. Haug 1993, p. 84; come rapporto riassuntivo sulla ricerca v. Rehmann 2004 e 2008.

[30] «Secondo il suo significato più proprio, la morale ha a che fare con la natura oggettivamente eccezionale dell'uomo come essere cooperativo» (Tugendhat 1997, p. 224).

[31] Cfr. le *Opere e giorni* (220-325: pp. 17-23). Nietzsche concentra le sue osservazioni intorno ad Esiodo soprattutto sul passo sull'agone (ad es. KSA 1, pp. 785-6: trad. it. AO p. 121; M, KSA 3, pp. 45-6/34) e sul significato della speranza *(Elpis)* nel mito di Pandora (ad es. MA, KSA 2, p. 82/62; M, KSA 3, p. 46/34), senza interessarsi dell ethos del lavoro.

[c.] Nella trad. it. è saltata una parte della frase, *n.d.c.*

[32] La coppia filosofico/non filosofico funziona come un «circuito binario» mediante la cui regolazione viene decisa l'inclusione o l'esclusione di determinati discorsi nell'ambito della filosofia come istituzione. «Per cui spesso vale come "filosofico" un discorso che finisce per *ri-*

nominare (entnennen) la realtà occultandola, mentre vale come “non filosofico” un discorso che la *nomina* (benennen) per come essa è» Haug 1993, p. 185 .

[33] Cfr. GA 1.6.1, pp. 2, 15, 18, 22, 416/22, 33, 35-6, 39, 384-5.

[34] Heidegger descrive così la sua «svolta *(Drehung)*» nei confronti di questo Nietzsche ancora troppo «antropomorfico»: «Il girare: ente - essere, il punto di svolta del girare: la verità dell’essere. Il girare non è un rovesciamento, ma è: girare entrando nell’altro fondamento in quanto fondo abissale» (GA 1.6.1, p. 590/537). Sul «compimento» nietzscheano della metafisica cfr. GA 1.6.1, pp. 429 sgg., 431/396-7, 398; GA 1.6.2, p. 231 sgg./745 sgg.

[d.] La trad. it. di NP riporta la citazione di Nietzsche in maniera corretta: il traduttore è chiaramente intervenuto sul testo originale francese, *n.d.c.*

[35] «Tutto si svolge come se la Vita... si confondesse con il movimento stesso della differenziazione», dice Deleuze nella sua introduzione a Bergson (Bergsonisme, p. 96/88). La differenziazione prende il posto delle «determinazioni» darwinistiche (p. 102/93). Nello stesso contesto, il concetto di possibile viene poi sostituito da quello di virtuale (pp. 100-1/90).

[36] Cfr. Schopenhauer, *II mondo come volontà e rappresentazione*, Libro II, §§ 21-23, ad es.: «La *volontà* come cosa in sé è affatto diversa dal suo fenomeno, e pienamente libera da tutte le forme di questo» (§23: trad. it. p. 169).

[37] Cfr. l’argomentazione relativa in Abel (1998, pp. 59-71).

[38] Cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione,* Libro II, § 21.

[39] L’interpretazione deleuziana di Nietzsche si concentra «sulla repulsione tra le forze attive e quelle reattive, che su un piano più profondo viene duplicata nel conflitto tra affermazione e negazione» (Rogozinski 1996, p. 84).

[40] Cfr. il paragone freudiano dell’io con il «cavaliere che deve domare la prepotente forza del cavallo», in questo caso non con le proprie forze ma con quelle prese in prestito dall’Es (GW XIII, p. 253/488). Sul concetto àlthusseriano di soggetto cfr. Althusser 1970 e la sua critica in PIT 1979, pp. 116-125.

[41] «Con *volontà* non intendo niente altro che quella impressione interna che noi avvertiamo e di cui diveniamo consapevoli, quando coscientemente diamo origine a qualche nuovo movimento del nostro corpo o a qualche nuova percezione della nostra mente» (Treatise II, III, 1 : trad. it. p. 419). Sulla dipendenza del volere dalle sensazioni di piacere e dolore cfr. I.III, 10; II, III, 3.

[42] All’idea militare e spartana di una volontà che «obbedendo esercita l'inizio del comando». Bloch ha contrapposto l’idea di Paracelso, che determina la volontà mediante le «immagin[i] agent [i]» che vengono dal cuore *{Prinzip Hoffnung,* GA 5, pp. 788, 799-800/777, 788-9 .

[43] Cfr. KSA 9, p. 490 sgg:, KSA 12, pp. 92, 424, KSA 13, pp. 360-1: trad. it. FP 1881-1882, pp. 347-8, FP 1885-1887, p. 80, FP 1887-1888, p. 77, FP 1888-1889, pp. 149-50.

[e.] La decostruzione operata da Rehmann della lettura deleuziana di Nietzsche è in gran parte basata sulla distinzione e contrapposizione dei concetti di *Handlungsmacht* e *Herrschaftsmacht.* La stessa parola tedesca, *Macht*, può infatti essere riferita alla nozione spinoziana di *potentia agendi* oppure a quella nietzscheana di *Wille zur Macht',* si tratta però di due concetti completamente diversi e - come vedremo - dalle implicazioni sociali contrapposte, cosa di cui Deleuze non sembra rendersi conto (cfr. poco più sotto, Parte prima, capitolo 6). Dovendo sciogliere l'ambiguità semantica del termine tedesco, traduciamo di norma *Handlungsmacht* come «capacità di agire» e *Herrschaftsmacht* come «potere/dominio». Tradurre semplicemente con «potere» e «potenza» avrebbe complicato le cose, perché questi termini, come si vedrà più avanti ad esempio nel confronto di Nietzsche con Spinoza o nella decostruzione del concetto foucaultiano di potere, assumono significati diversi a seconda dei contesti *(n.d.c.).*

[44] Sull'opposizione al nesso tra democrazia e «naturalismo» espressa della filosofia dei valori e della filosofia dello spirito di quell'epoca cfr. Rehmann (1998, p. 143 sgg.).

[45] Nietzsche, ad esempio, critica il concetto spinoziano di ragione perché in esso manca la lotta (KSA 9, pp. 490, 517: trad. it. FP 1881/82, pp. 347, 385-6.

[46] Sul parallelismo di Deleuze tra Spinoza e Nietzsche v. S81, pp. 9, 22, 34-5/11, 28, 33-4. Su Althusser e Negri v. Waite (1996, pp. 2-3, 398 n. 8-10). Hardt e Negri ritengono di poter dedurre la loro idea di una «forza espansiva» delle

moltitudini sia da Spinoza che da Nietzsche (2002, pp. 334, 348-50).

[47] Cfr. Deleuze (NP, p. 70 n. 1/93), Wurzer (1975, pp. 171-2, 200 sgg.), Abel (1998, pp. 52-3).

[48] Su questa posizione antiidealistica cfr. l'interpretazione retrospettiva in *Ecce homo* EH, KSA 6, pp. 325, 327/61,62).

[49] Cfr. FW, KSA 3, pp. 585, 624/204, 238;JGB, KSA 5, p. 43/31; GD. KSA 6, p. 126/101; AC, KSA 6, p. 184/147; KSA 10, p. 340, KSA 11, p. 226, KSA 13, pp. 504, 537: trad. it. FP 1882-1884, vol. VII, tomo I, parte I, p. 324, FP 1884, p. 206, FP 1888-1889, pp. 294. 328.

[50] Ad es. Fischer (1880, pp. 490, 500, 507).

[51] Il rapporto tra *potentia* e *potestas* in Spinoza è controverso in letteratura. Mentre Negri parla di un «antagonismo assoluto» e costante (1998, pp. 283, 242), questo viene relativizzato da Terpstra (1990, pp. 4, 80 sgg., 396 sgg.) e Reeling Brower (2001). Il dibattito non ha però molta importanza nel nostro contesto perché quest'uso linguistico oscillante si riferisce soprattutto al concetto di *potestas* e non a quello di *potentia.*

[52] Cfr. Tractatus, pp. 649-50, 652-3, 704, 714-5.

[53] Sul carattere di «contropotere» della *potentia* di Spinoza cfr. Negri (1998, p. 153); sul significato centrale della moltitudine nel concetto spinoziano di potenza v. Balibar (1997, pp. 174sgg., 184,194)eMatheron(1997,p. 215).

[54] Cfr. NP, pp. 131 n. 2, 133 n. 3/172, 175.

[55] Nel ritenere che le correnti libidinali del desiderio di Deleuze e Guattari «si avvicinino» alla volontà di potenza nietzscheana, Ansell Pearsons presuppone una somiglianza che rende invisibile il carattere costruttivo dell’interpretazione postmodernista.

[56] Ad es. Lyotard (1982, p. 47); cfr. Id. (1978, pp. 63, 84).

[57] Sul concetto di macchina in Deleuze cfr. la ricerca di Schmidgen 1997 .

[58] Baudrillard considera del tutto fuorviante la proiezione di questo ideale deterritorializzato e nomade agli animali, perché la loro legge di comportamento è determinata dal territorio: «essi non conoscono che *territori*, delimitati, contrassegnati, che sono spazi di reciprocità insuperabili» Baudrillard 1961. p. 204 n. 2.

[59] Ad es. Mauss (2002, pp. 33, 54, 60, 65-8); per il concetto di «potere» nelle società prestatali e per la sua distinzione da quello di dominio v. Haude/Wagner (1998).

[60] «Una memoria delle parole e non più delle cose, una memoria dei segni e non più degli effetti» (AŒ, p. 169/160); «proprio questo sistema crudele di segni iscritti rende l’uomo capace di linguaggio» (p. 170/161); «i ferri roventi e i procedimenti atroci hanno questo solo significato, *drizzare* l’uomo, marcarlo nella carne, renderlo capace d’alleanza» (p. 225/214).

[f.] In tedesco «*Schuld*» vuol dire sia «debito»che «colpa». Questa duplicità è presente nell'uso che Nietzsche ne fa in

GM e, dunque, anche in Deleuze-Guattari. [*n.d.c.*]

[61] Losurdo interpreta la presa di posizione a favore della schiavitù che emerge dal lavoro di Nietzsche su Teognide a partire dal contemporaneo retroterra politico della guerra di Secessione negli Stati Uniti (2002, pp. 408-9 . Per la contrapposizione nietzscheana di un'antichità preclassica e classica cfr. il testo su *Lo Stato greco*, scritto sullo sfondo della Comune di Parigi (GS, KSA 1, p. 764 sgg./95 sgg.); cfr. anche i passaggi in KSA 8, pp. 53,58, 9-5. 101: trad. it. FP 1875-1876, pp. 120, 125-6, 158, 162.

[62] Fondata tra gli altri da Curtius, F. Creuzer, K.O. Müller und JJ. Bachofen, questa corrente si rivolge contro l'orientamento «liberale» di Winckelmann verso la Grecia classica (cfr. von Reibnitz 1992, pp. 62-3, 98-9, 106; Cancik 1995, p. 125-6). Per la critica nietzscheana all'immagine «umanistica» della Grecia, cfr. KSA 8, p. 58: trad. it.FP 1875-1876, p. 126.

[63] V anche KSA 8, pp. 91-95: trad. it. FP 1875-1876, pp. 154-8.

[64] Cfr. GM I, Aph. 7 (KSA 5, pp. 266-7/21-22) e il riferimento implicito all'inizio di GM II, Aph. 21 (KSA 5, p. 330/73).

[65] Ad es. l'espressione nietzscheana di una «frattura» e di un «salto» nel sorgere dello Stato (GM, KSA 5, p. 324/68) o di un «punto di vista anteriore» relativo al rapporto creditore-debitore (p. 327/71).

[66] L' «*Urstaat* originale, eterno modello [...] è la formazione di base, che fa da orizzonte a tutta la storia [...]

Sotto ogni Negro ed ogni Ebreo, un Egiziano, un Miceneo sotto i Greci, un Etrusco sotto i Romani» (AŒ, p. 257/245).

[67] «Formazioni statistiche o gregarietà» (AŒ, p. 332/318), «forma di gregarietà» (p. 409/392), «insiemi gregari» (p. 439-40/421).

[68] «Esclamiamo: ancor più perversioni, ancor più artificio, finché la terra diventi talmente artificiale che il movimento di deterritorializzazione crei necessariamente da se stesso una nuova terra» (AŒ, p. 384/367).

Parte seconda

La morte dell'uomo e l'eterno ritorno

1. Ricognizione: ripetizione postmodernista, critica normativa, impotenza della sinistra

La libertà pretesa da Foucault «di usar [e], di deformar [e], di far [e] stridere, gridare» la filosofia di Nietzsche senza vincoli di «fedeltà» al testo (DE I, Nr. 156, p. 1621 : trad. it. in MdP, p. 135) viene largamente rispettata in letteratura: di regola, sia i sostenitori che i critici di Foucault concordano nel prendere Nietzsche *prima facie* per come viene presentato. Questo è più facile, naturalmente, per coloro che vogliono intendere senz'altro Nietzsche in chiave nietzscheano-postmodernista, come precursore di una «nuova arte di vivere».

Il prototipo di questa linea interpretativa è la raccolta di articoli pubblicata da Deleuze nel 1986 sotto il titolo *Foucault* (cit. F, fr/it), alla quale Fink-Eitel attribuisce il merito «di aver collocato filosoficamente Foucault nel luogo che gli compete, tra Nietzsche e Heidegger» (Fink-Eitel

1990, p. 381). Deleuze vede l'incontro di Foucault con Nietzsche e Heidegger soprattutto nella comune critica del «soggetto» e nella concezione dell'uomo come «piega dell'essere» (F, pp. 117 sgg., 136 sgg./l 11 sgg., 128 sgg.). Siccome però Foucault, in fin dei conti, non si interessa tanto dell'ontologia di Heidegger quanto della «volontà di potenza» di Nietzsche, si tratta comunque di «una storia nietzscheana più che heideggeriana» (pp. 137, 120-1/130, 114). Questa storia viene raccontata con grande immedesimazione, in uno stile ermetico ed esoterico e senza la minima distanza analitica: l'onnipresente concetto di potere di Foucault è «profondamente nietzscheano» (p. 78/76); l'annuncio tratto da Nietzsche dell'imminente «morte dell'uomo» e del suo superamento nel «superuomo» è l'immagine di una ricombinazione delle forze interiori dell'uomo con «forze del fuori» di tipo nuovo, soprattutto «quelle del silicio» e della genetica (p. 140/132-3, cfr. p. 93 sgg./89 sgg.). Insomma, è un rendiconto che presuppone già un consenso: non spiega nulla e nulla mette in discussione[1].

Siccome era stato lo stesso Deleuze, con *Nietzsche e la filosofia,* a influenzare in maniera determinante la lettura foucaultiana di Nietzsche, si chiude qui un movimento circolare. Foucault raccoglie da Deleuze quell'immagine di Nietzsche che Deleuze poi, di rimando, attesterà in lui. È assieme che essi si dedicano all'edizione critica delle opere di Nietzsche in Francia. Ed effettivamente, la costruzione del nietzscheanesimo postmodernista si compie in gran parte tramite un gioco di squadra tra Deleuze e Foucault, che attraverso recensioni entusiastiche, prefazioni e interviste, produce un'intensa amplificazione. L'esempio più noto e al tempo stesso più assurdo di questa efficacissima strategia propagandistica è l'annuncio di Foucault, nel

1970, che «un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano» (TPh, p. 54).

Sia prima che dopo, gran parte della letteratura su Foucault si muove nell’incantesimo del nietzscheanesimo postmodernista. Per Wilhelm Schmid, ad esempio, Nietzsche è semplicemente colui «che ha dato risposta alla domanda sul fondamento mediante una rifondazione dell’etica come arte di vivere» (1991, p. 219). Di conseguenza, Schmid vuole soprattutto mostrare come il concetto di un’«estetica dell’esistenza», che il tardo Foucault ha sviluppato nel 1984 nel secondo e terzo volume della sua *Storia della sessualità,* «può essere ricollegato al pensiero di Nietzsche» (p. 159). Con grande ricchezza di materiale ma in maniera del tutto acritica, vengono passati in rassegna tutti i passi in cui, direttamente o indirettamente, Foucault si riferisce o potrebbe riferirsi a Nietzsche e Heidegger. Nel concetto di potenza di Nietzsche, Schmid percepisce la dimensione «etica» di una «autocostituzione dell’individuo» (p. 196), senza prendere atto del radicale prospettivismo da signori di questo concetto. «Nietzsche era essenzialmente un pensatore dell’etica», dice: «egli scopre il soggetto delle prassi autonome, l’autoformazione dell’individuo» (p. 186). Dunque «nietzscheano» indica il «modello post-teleologico di un’etica» che è diametralmente contrapposta alla tipologia etica dell’imperativo categorico e al cui centro sta la «scelta personale» (pp. 307, 384). Viene ovviamente nascosto il fatto che il modello di questa etica «post-teleologica» è stato desunto, sia in Nietzsche che nel tardo Foucault, dall’elite maschile della società schiavistica greca. .

La tendenza ad accogliere ciecamente questa immagine postmodernista di Nietzsche si trova paradossalmente anche in Habermas, il più noto critico del postmodernismo. Nel suo discorso per il conferimento del premio Adorno, nel 1980, Habermas ha delineato una linea dei «giovani conservatori» che va da da Bataille a Foucault sino a Derrida, correlandone l'orientamento politico con lo spirito del Nietzsche riscoperto negli anni Settanta (1980, p. 52/17). Questa classificazione polemica promette però più di quanto l'argomentazione teorica mantenga, perché il Nietzsche di Habermas non è molto più che un critico (troppo) radicale della modernità. Nietzsche ha semplicemente «preteso di mostrare in che modo si totalizzi la critica»; con il suo «autosuperamento totalizzante della critica dell'ideologia», egli sarebbe il modello di una critica della modernità di destra come di sinistra, che mette in discussione le «conquiste del razionalismo occidentale» diagnosticate da Weber (Habermas 1985, pp. 121, 131, 145-6, 152, 409 n. 8/101, 110, 123-4, 129, 352). In maniera non dissimile dai nietzscheani postmodernisti, anche Habermas ha rimosso il signore dall'«anarchismo da signori» (Bernstein) di Nietzsche, ma in questo caso per poter rivolgere tutto il pathos della propria indignazione contro ogni critica «radicale» dell'ideologia. Questa lettura riduttiva è legata soprattutto al suo proposito, scientifico e politico ad un tempo, di accostare Horkheimer e Adorno a Nietzsche e alla sua critica «totalizzante» della modernità. Ciò che lega Nietzsche ai postmodernisti, a Horkheimer, Adorno e Benjamin fino a Peter Weiss, è allora una «ribellione» anarchica e surrealistica «contro tutto ciò che è normativo» (p. 148/126).

Anche la critica di Habermas a Foucault paga il pegno di questa lettura superficiale di Nietzsche e tende sempre a deviare in un'astratta argomentazione normativa. Se l'accusa principale rivolta a Foucault è quella di non rendere giustizia, con il suo concetto monistico di potere, al significato dell'agire comunicativo, alle sue norme e ai suoi valori e di non comprendere la crescita della certezza del diritto, della libertà soggettiva e dell'autonomia avvenuta nella modernità (p. 335 sgg./289 sgg.), Foucault può facilmente obiettare che l'ipotesi habermasiana di rapporti comunicativi guidati da norme che vanno al di là dei rapporti sociali di potere appartiene «all'ordine dell'utopia» (DE II, Nr. 356, pp. 1545-6: trad. it. in AF 3, p. 291). Se poi la critica di Habermas incalza, affermando che Foucault non può fondare la sua critica del potere sul piano normativo, Foucault può richiamarsi alla propria esigenza fondamentale di decostruire precisamente ogni critica normativa. Per quanto questa polemica sulla contrapposizione di «potere» e «norma» vada avanti ancora a lungo[2], la tartaruga Foucault sembra sempre essere già arrivata alla meta mentre la lepre Habermas ha ancora molto da correre per vie tortuose: non è stato Foucault, invece di appellarsi alle norme, a sviluppare un concetto di potere come «normalizzazione»? E il tardo Foucault, con la sua «singolare svolta» (Honneth 1990, p. 17) verso l'etica e il soggetto, non ha forse rintuzzato efficacemente il rimprovero habermasiano di una mancanza di fondazione normativa del suo approccio critico? Il confronto è sicuramente più complesso e non può essere seguito qui ulteriormente. Ma come messa in scena di una controversia tra uno Habermas «filisteo delle norme» e l'«anarchico» Foucault è improduttiva e fuorviante sul piano teorico e non afferra la reale problematica, anche etica, del nietzscheanesimo di Foucault[3].

Alla luce degli innumerevoli libri in cui l’eredità postmodernista di Nietzsche viene recepita e propagata con compiacimento, però, le critiche a Foucault ispirate dalla scuola di Habermas e anche quelle della tendenza «ermeneutica» di Manfred Frank hanno almeno il merito storico di porre in questione il nietzscheanesimo di Foucault come problema teorico generale. Questo è chiaro se le si confronta con il vasto silenzio del marxismo teorico. Furono proprio gli althusseriani a ritenere di poter giungere ad un’alleanza con Foucault sulla base di una critica del soggetto, dell’antropologia e dell'umanismo ispirata a Nietzsche e Heidegger. Se Dominique Lecourt vede affinità sostanziali tra l'*Archeologia del sapere* di Foucault e il materialismo storico, ad esempio, ciò avviene per via di una concezione della storia come «processo senza soggetto strutturato mediante un sistema di leggi», in chiave «radicalmente antiantropologica e antiumanista» (Lecourt 1972, p. 101). C’è una diversità di opinione, invece, laddove Foucault contesta il concetto althusseriano di ideologia e lo sostituisce attraverso quello di sapere. Il suo limite consisterebbe nel suo «circolo archeologico» e cioè nell’incapacità di pensare lo specifico «regime di materialità» dei discorsi, il loro ancoraggio con gli «apparati ideologici di Stato» e il loro essere determinati dai conflitti di classe[4]. Bali-bar ripercorre questa polemica nel 1989, da un «orizzonte filosofico... irreversibilmente post-marxista» (1991, p. 61 /169), e cerca di sdrammatizzarla attraverso il ritiro della maggior parte delle precedenti obiezioni. Qui non c’è però alcun tentativo di cercare un confronto sul terreno precario del nietzscheanesimo di Foucault. E' come se la capacità critica della scuola di Althusser fosse qui paralizzata da un «antiumanismo teorico» che è esso stesso debitore di una discutibile combinazione di Marx, Nietzsche e Heidegger[5].

Questo deficit della critica marxista ha contribuito in maniera essenziale a rendere la sinistra impotente sul piano teorico di fronte al nietzscheanesimo riverniciato in chiave postmodernista. In letteratura questo appare in un gran numero di lavori che vorrebbero collegare l'approccio di Foucault alle teorie marxiste ma che per far ciò devono al tempo stesso minimizzare il suo nietzscheanesimo o riferirlo in maniera meramente descrittiva e, per così dire, con un'alzata di spalle[6]. Il posto lasciato vacante della teoria critica viene riempito nuovamente da un contromovimento «neoumanistico», che in Francia è capeggiato da Luc Ferry e Alain Renaut. La loro critica al nietzscheanesimo postmodernista, di cui considerano Foucault il principale esponente, viene presentata al tempo stesso come una resa dei conti con il «pensiero del '68» in generale, nel quale inseriscono anche Derrida, Althusser e Bourdieu (1985, pp. 107, 167, 199 sgg).

Questa polemica è però sovradeterminata per ragioni politiche. Se questi autori si fossero davvero interessati ad un'analisi del pensiero del «'68», avrebbero dovuto includere di conseguenza anche il forte influsso di Sartre, il cui umanismo esistenzialistico avrebbe però rovinato l'immagine «antiumanista» del loro avversario. Ferry e Renaut operano una generalizzazione indebita che appiana eccessivamente le differenze tra Foucault e le altre tendenze «sessantottine» e oscura la specificità del suo nietzscheanesimo più di quanto non la chiarisca. Esamineremo ora la ricezione di Nietzsche da parte del primo Foucault sulla base di uno dei sui libri più famosi precedenti al 1968, *Le parole e le cose*, del 1966 (cit. MC, fr/it).

2. L’«epoca della storia» e il «sonno antropologico»

Foucault ha concepito *Le parole e le cose* come contrappunto positivo al suo studio sulla *Storia della follia nell’età classica* (1961). Quel testo sviluppava una «storia dell’Altro», di ciò che è escluso dalla civilizzazione moderna, mentre ora si tratta di una «storia del Medesimo» nel senso di un’analisi archeologica del sapere della nostra modernità (MC, pp. 15-6/14). Al suo centro si trova una critica al paradigma «antropologico» e «storicista» delle scienze umane dell’Ottocento. Esso inizia con la tesi per cui l’uomo è un’invenzione recente di soli duecento anni, «non è probabilmente altro che una certa lacerazione (*déchirure*) nell’ordine delle cose», una «semplice piega *(pli)* nel nostro sapere» e finisce con l’annuncio della sua imminente morte, con la quale esso sarà «cancellato, come sull’orlo del mare un volto di sabbia» (pp. 15, 398/13, 414). Ciò che ha fatto sorgere l’uomo come soggetto della teoria della conoscenza delle scienze umane è stato il crollo del «sistema della rappresentazione» dell’illuminismo verso la fine del Settecento. Ciò che lo fa scomparire è una nuova costellazione del sapere che si delinea soprattutto nell’etnologia strutturalista e nella psicoanalisi lacaniana. Le possibilità di un nuovo modo di pensare «entro il vuoto dell’uomo scomparso» sono state aperte soprattutto da Nietzsche, mediante la sua dottrina del «superuomo» e dell’«eterno ritorno» (p. 353/368).

Ci occuperemo adesso di questa argomentazione, molto importante per la nascita dell'«antiumanismo teorico» in Francia. E' necessario a tal fine scomporla in diversi momenti, che rinviano a loro volta ai diversi aspetti del

nietzscheanesimo: la critica dell’«antropologia» conduce ad una critica della filosofia kantiana del soggetto ispirata soprattutto a Heidegger mentre l’uso dell’«eterno ritorno» e del «superuomo» ci riporta immediatamente all’elaborazione nietzscheana di una nuova religione, mediante la quale Nietzsche voleva lasciarsi alle spalle tanto la morale cristiana quanto la filosofia idealistica. Per comprendere questo impiego di Nietzsche come profeta di un nuovo modo di pensare, dobbiamo però in primo luogo vedere in che modo Foucault costruisca il paradigma «antropologico» come un’unità omogenea e perché lo trovi così problematico da volerlo completamente superare con il «superuomo» di Nietzsche.

A differenza di altri poststrutturalisti come Derrida, Foucault fa esordire il soggetto dell’età moderna non con il «sistema della rappresentazione» dell’illuminismo ma solo con il suo crollo verso la fine del Settecento[7]. Vengono distinte tre diverse epoche: fino al Seicento domina il sistema di pensiero del Rinascimento, nel quale le parole e le cose sono collegate le une alle altre mediante un sistema di somiglianze (MC p. 75/76-7); nel passaggio all’illuminismo, questo sistema tripartito (ternario) di significante, significato e della «congiuntura» che li media viene sostituito da un sistema «binario» nel quale una ragione universale costruisce il rapporto tra significato e significante come una rappresentazione trasparente: le parole hanno il compito e il potere «di “rappresentare” il pensiero» (p. 92/93)[8]. Infine, l'*ordine* statico del sistema di rappresentazioni classico viene liquidato tra il 1775 e il 1825 e sostituito mediante il paradigma della «storia», che d’ora in avanti strutturerà il campo del sapere (p. 231/237). Le scienze umane che si vanno formando si caratterizzano per il fatto di cercare un elemento strutturale irriducibile

dietro ciò che è visibile, e cioè il *lavoro* in economia, l'*organizzazione* in biologia e il *sistema grammaticale delle flessioni* nella teoria del linguaggio (pp. 249-50/256 sgg.). La filosofia di Kant segna la «soglia della nostra modernità», in quanto si interroga sull'apriori trascendentale che sta al di là di ogni esperienza e a partire dal quale soltanto sono possibili le rappresentazioni (p. 255/262-3). L'«epoca della storia» è concepita al contempo da Foucault come l'epoca di un «sonno antropologico» nel quale l'«uomo» si mette alla ricerca della propria essenza nascosta, la cui verità viene proiettata nel futuro (p. 351 sgg./366 sgg.).

E' noto che la critica foucaultiana dell'«epoca antropologica» è largamente influenzata dal confronto di Heidegger con l'umanismo[9]. Ciò vale soprattutto in riferimento a *Kant e il problema della metafisica,* del 1929, le cui risonanze arrivano secondo Ferry e Renaut fino al testo di *Le parole e le cose* senza che Foucault le rendesse riconoscibili (Ferry/Renaut 1985, pp. 142-3). La «morte dell'uomo» deve perciò essere intesa in senso heideggeriano: «il tema della morte dell'uomo consiste puramente e semplice-mente nel celebrare la vittoria del *Dasein* sulla coscienza di sé, sul *Bewusstsein»* (p. 139).

Foucault stesso sostiene, in uno sguardo retrospettivo del 1984, che senza Heidegger non avrebbe forse letto Nietzsche: «Nietzsche da solo non mi diceva nulla. Mentre Nietzsche e Heidegger sono stati uno shock filosofico!» (DA II, Nr. 354, p. 1522: trad. it. RdM, in AF 3, p. 269). Il forte influsso di Heidegger è visibile ad esempio nell'introduzione a *Sogno ed esistenza* di Binswanger, pubblicata nel 1954, nella quale Foucault concepisce l'«essere uomo (*Menschsein)*» come un contenuto di ciò

«che l’ontologia analizza come la struttura trascendentale del *Dasein,* della presenza al mondo (*In-der-Welt-Sein)*» e riconosce al libro di Binswanger di aver compiuto quel «passaggio dall’antropologia all’ontologia che ci è apparso all’inizio come il problema fondamentale della *Daseinsanalyse*» (IB, pp. 16, 83). Che Nietzsche abbia avuto la meglio su Heidegger *(«c’est Nietzsche qui l’a emporté»),* come Foucault constata ancora nel 1984, non è ancora stabilito all’epoca della stesura di *Le parole e le cose*: quasi tutti gli accenni di approvazione verso Heidegger in *Dits et écrits* risalgono proprio al 1966[10]. Una prima presa di distanze avviene nel 1969, quando Foucault rivendica l’abbandono della figura metafisica del «medesimo» che da Platone arriva fino a Heidegger (DE I, Nr. 64, p. 798). Nel 1972, poi, Foucault critica Husserl e Heidegger per aver messo in questione i fon-damenti della conoscenza «a partire da ciò che è originario» invece che, come Nietzsche, mediante «una analisi storica di tipo positivistico» (DE I, Nr. 109, p. 1240: trad. it. in Foucault 1973, p. 153). Che qui ci sia una tensione tra Nietzsche e Heidegger è apparso chiaro a Foucault, probabilmente, solo nella preparazione del suo saggio *Nietzsche, la genealogia e la storia* (NGH) del 1971, la cui critica dell'«origine» va intesa anche come un’implicita polemica contro l’interpretazione heideggeriana di Nietzsche.

3. Il debito con la critica heideggeriana dell’umanismo

Nella sua critica a Kant, Heidegger vuole dimostrare soprattutto due cose: anzitutto, che Kant intendeva fondare

la possibilità di un’ontologia sul piano del soggetto, «della soggettività del soggetto», e dunque come una questione antropologica; in secondo luogo, che questo «penetrare la soggettività del soggetto» può condurre solo «nel buio» ed è dunque inadatto come fondazione dell’ontologia (GA 1.3, pp. 205, 214/178, 185). Egli tenta la propria dimostrazione attraverso l’esempio dell’«immaginazione» (*facultas imaginandi),* che viene determinata da Kant in maniera contraddittoria: da un lato essa sembra nella *Critica della ragion pura* una «funzione dell’anima... indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai alcuna conoscenza» (KrV, B p. 103/112)[a]; solo mediante l’«immaginazione pura a priori» si giunge allo schema dei concetti sensibili (ad es. delle figure nello spazio), alla connessione sintetica delle molteplici percezioni e alla formazione dei concetti dell’intelletto pp. 162, 181/166, 190). Qui essa «forma in via affatto preliminare la veduta dell’orizzonte dell’obiettività come tale, anteriormente all’esperienza dell’ente» e lo fa, riassume (e traduce) Heidegger, senza essere «subordinata alla presenza di un ente», GA 1.3, p. 131/117). D’altro canto, nell’*Antropologia pragmatica,* scritta 10 anni dopo 1798), Kant mostra che anche l’immaginazione «produttiva» non è «creatice», e cioè «non può creare una rappresentazione sensibile, che non sia mai stata data precedentemente alla nostra facoltà di sentire» (Anthrop, §28, p. 168/53). Anche se è «una così grande artista, anzi incantatrice», essa deve però «prendere la *materia* delle sue immagini dai sensi» (pp. 168-9/53).

Heidegger spiega questa discrepanza con il fatto che nella *Critica della ragion pura* l’immaginazione viene colta «sul piano di una ben più radicale originarietà» mentre l'*Antropologia* si riferisce solo in maniera «empirica» all’ente che è esperibile e non è sufficiente per la

problematica trascendentale (GA 1.3, pp. 132, 206/118, 179). L'immaginazione trascendentale, che produce l'unità originaria del percepire e del pensare[11], rimane in Kant essa stessa «senzapatria (*heimatlos)*» (p. 136/121). Per un attimo, Kant avrebbe guardato attraverso di essa in una «radice a noi sconosciuta» e cioè nel «tempo originario» ma sarebbe «indietreggiato» per passare nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* ad una trattazione più «logica»[12]. Egli non poteva che indietreggiare perché cercava la fondazione dell'ontologia nel quadro di un'antropologia, nella quale essa non è possibile. Le tre domande filosofiche fondamentali della *Critica della ragion pura* — «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?» (KrV, B pp. 832-3/612) — vengono risolte nell'introduzione kantiana alla lezione sulla logica in una quarta domanda: «Che cos'è l'uomo?» (Logik, WA 6, p. 448/19). Con ciò egli esprime la «tendenza fondamentale della posizione attualmente assunta dall'uomo... rispetto a se stesso» e cioè il porre se stesso al «centro dell'ente»[13]: «L'antropologia non cerca soltanto la verità intorno all'uomo, ma pretende di stabilire che cosa significhi, in generale, "verità"» (GA 1.3, p. 209/181). Heidegger pretende di risolvere la domanda sull'origine sollevata da Kant in qualcosa per cui l'antropologia kantiana «non basta» e cioè in una «metafisica dell'esserci» o meglio in un'«ontologia fondamentale» che fonda a sua volta questa metafisica e il cui compito è la «rivelazione della costituzione d'essere dell'esserci» 200 (pp. 230, 232, 234/198, 199-200, 202).

Foucault ha esposto questa stessa argomentazione già nel 1961, in un'introduzione inedita all "*Antropologia pragmatica* di Kant. Vengono messe in questione qui le «antropologie filosofiche», che si presentano come

«accesso naturale al fondamento». Per quanto riguarda la quarta questione del «quadrilatero antropologico» kantiano («Che cos'è l'uomo?»), si dice poi che essa si conclude «nella risposta che respinge e disarma la domanda stessa: *il superuomo*»[14]. In *Le parole e le cose* Foucault riprende questa posizione polemica e pretende di «distruggere, fin dentro le fondamenta, il "quadrilatero" antropologico [di Kant]» (MC, pp. 352-3/367) e questo — si presti attenzione alla motivazione - per destare il pensiero dal sonno antropologico e «richiamarlo alle sue possibilità più mattutine», per ritrovare un'«ontologia purificata» o un «pensiero radicale dell'essere» (ibid.). Ciò mostra che Foucault ha fatto propria anche la risposta dell'«ontologia fondamentale» di Heidegger. Allo stesso modo, la datazione dell'«epoca antropologica» era stata fissata già da Heidegger all'epoca successiva al tardo Settecento[15]. Quando Foucault sostiene che l'uomo svanirà «cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (p. 398/414), si tratta di un'eco della tesi heideggeriana secondo la quale l'uomo può comprendere «nella sua meditazione preparatoria» che «l'esser soggetto da parte dell'umanità non è stato, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza iniziale[b] dell'uomo storico» ma è niente più che un «un'ombra passeggera di nubi su una piana velata» (GA 1.5, p. 111/97). Foucault fa propria la prospettiva heideggeriana che vede il pensiero dell'età moderna come una crescente rimozione dell'essere mediante un'«autoassicurazione» del soggetto e trova quindi già pronto un modo di pensare che intende la storia come la successione delle configurazioni del sapere di intere epoche, successione nella quale il soggetto è solo un effetto, una «piega» del sapere stesso[16].

In letteratura, questo debito con l’ontologia fondamentale di Heidegger viene ammesso pressoché da tutti e però non viene affatto discusso se e in che misura esso interferisca con l’ordinamento teorico di Foucault. Questa domanda è spesso bloccata già per via di una lettura acritica di Heidegger. Dreyfus e Rabinow, ad esempio, gli autori più importanti per la ricezione di Foucault nell’area angloamericana, descrivono l’ermeneutica di Heidegger come l’«idea» per cui «i soggetti umani sono formati dalle pratiche culturali e storiche, all’interno delle quali essi si sviluppano» (1983, p. XXI/16). Con questa rappresentazione che fa praticamente di Heidegger un precursore dei *Cultural Studies,* l’esigenza centrale della sua «ontologia fondamentale», e cioè la posizione trascendentale dell’«essere» rispetto alle pratiche culturali che si svolgono nell’ambito dell’«ente» è resa sin dall’inizio invisibile. Sono tipiche le correlazioni come questa: Foucault *«è* certamente in sintonia con pensatori quali Nietzsche, Weber, l’ultimo Heidegger e Adorno» (ibid. p. XXVI/21). Ma non è affatto così «certo» che questa «linea» esista, visto che proprio Adorno riteneva «conforme al fascismo» la concezione heideggeriana dell’esser gettati destinale (*Geworfenheit)* (Adorno 1964, p. 84/70). Nella cosiddetta raccolta «critica» su Foucault, gli autori si spingono sino alla banalità: «come Heidegger, Foucault vuole cambiare il nostro mondo» (Dreyfus/Rabinow 1986, pp. 117-8), dicono, senza che passi loro per la mente che Heidegger voleva cambiarlo sostenendo lo Stato nazista. Una ricezione altrettanto acritica è quella di Forst, quando annuncia che Foucault e Heidegger raccolgono con le loro analisi «un’esigenza critica» (Forst 1990, p. 147).

A questo livello si è molto lontani dal cogliere le spinte contradditorie della filosofia di Heidegger. Il suo fascino

sugli intellettuali critici risiede soprattutto nell'argomento antiidealistico secondo il quale l'essenza dell'uomo dev'essere tratta dal suo «esser-nel-mondo». Lo spostamento della domanda sul riferimento dell'uomo al mondo è l'obiezione più forte di Heidegger contro l'antropologia di Kant: «nel rapportarsi all'ente che egli non è, l'uomo si trova già davanti l'ente come ciò che lo sostiene, ciò cui si trova assegnato, ciò che... non potrà mai, in fondo, signoreggiare. Assegnato all'ente diverso da lui, l'uomo non è, in fondo, padrone nemmeno dell'ente che egli stesso è» (GA 1.3, p. 228/196). Gli individui, si potrebbe parafrasare con il giovane Marx, trovano la propria «essenza» non nell'interiorità, come «universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*» (è la sesta tesi su Feuerbach, MEW 3, p. 6: trad. it. Marx 1972, p. 5), ma possono realizzarla solo in quanto si calano in quel «mondo» che trovano già presente e al quale sono assegnati, facendo propria una parte dei significati e delle possibilità che esso contiene. Che ciò sia da concepire come attività pratica si trova a tratti anche in Heidegger, ad esempio quando parla del «modo di essere del prendersi cura (*Seinsart des Besorgern)»*[17]*.* È evidente che come individui non possiamo disporre a piacimento dell'«ente» fuori di noi, del mondo delle cose e degli strumenti che troviamo già presente - nel gergo di Heidegger: del «*mezzo (per)* (das "Zeug")»[18] -, come del resto dei rapporti sociali; che anche di noi stessi abbiamo tutt'al più una «padronanza» limitata è incontestabile, alla luce ad esempio della scoperta freudiana dell'inconscio. Vediamo qui all'opera quel realismo operativo che ha sedotto Lucien Goldmann fino a fargli dire che tra le tesi di Heidegger e le tesi di Marx su Feuerbach «non esiste una differenza fondamentale» (Goldmann 1976, p. 92).

La differenza sostanziale sta naturalmente nel fatto che Heidegger ha depurato l’esser-nel-mondo dalle “contingenze” del mondo concreto e lo ha determinato come «trascendenza dell’esserci» (GA 1.3, p. 235/202). Sebbene egli intuisca la dipendenza del concetto di “mondo” o di “mezzo per” dalla prassi, il suo esserci, nota Günther Anders, non ha «un *corpo*, né *fame,* né *sesso»,* (2001, pp. 83, 280)[19]. L’ontologia fondamentale vuole tornare al di qua della dicotomia soggetto-oggetto ma non lo fa indagando la realtà dal punto di vista dell '*«attività sensibile umana»,* della prassi intesa «soggettivamente», come propone Marx nella prima tesi su Feuerbach (MEW 3, p. 5: trad. it. Marx 1972, p. 3), bensì scindendo dall’«ente» e dal suo multiforme «maneggio *{Hantieren)»* un «essere» che erige come un nuovo al di là. L’«essere» è un «*transcendens*», un «“generale” trascendentale», si dice già nelle prime definizioni di *Essere e tempo* (SuZ, p. 3/18)[20]. Contro questa trascendentalizzazione si rivolge Sartre quando definisce l’esistenzialismo come la priorità dell’esistenza rispetto all’essenza (*«l’existence précède l’essence»)* e — come nella prima tesi su Feuerbach - ne deduce che «bisogna partire dalla soggettività» (Sartre 1958, p. 17/31). Nella *Lettera sull’umanismo,* Heidegger aveva constatato che questo tipo di esistenzalismo non aveva «nulla in comune» con la propria ontologia fondamentale (1947, pp. 72-3/282). Se Sartre vuole filosofare su un piano «in cui ci sono soltanto gli uomini (*où il y a seulement des hommes)»,* Heidegger gli contrappone un presunto piano più profondo «in cui c’è principalmente l’essere *(où il y a principalement l’Etré)»:* l’uomo «e-sistendo [...] sta nel destino dell’essere» (pp. 79-80, 82/287, 289).

Cosa questo significhi lo mostra nel modo migliore l'«esser gettato», la «gettatezza *(Geworfenheit*)», la modalità priva di prassi con la quale, secondo Heidegger, noi esistiamo nell'essere. Con questa categoria egli vuole esprimere il «carattere dell'essere dell'esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove», il suo «che c'è e ha da essere» (SuZ, p. 135/173). Si tratta del fatto che l'esistenza «affrancata da ogni illusione, assum[e] l'esser gettato del proprio "Ci"» (p. 391/467). In questo ordinamento teorico, il «progetto»[c] è chiaramente subordinato, o meglio «consegnato», alla «gettatezza», come si dice in Heidegger (p. 148/188), perché nell'esserci non è in gioco un «arbitrario *(freischwebend)* autoprogettamento»[d] ma esso è «determinato dall'esser-gettato come il "fatto" dell'ente che è» (p. 276/334). Nella *Lettera sull'umanismo,* infine, anche il progetto stesso è indicato come un progetto «essenzialmente... gettato», perché «nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza» (1947, p. 84/290). Come ha mostrato Susanne Lettow (2001, p. 775 sgg), la gettatezza di Heidegger può essere intesa come un rovesciamento passivo di ciò che Marx e Engels nell'*Ideologia tedesca* indicano con il verbo «trovare» quando scrivono che «ogni individuo e ogni generazione trova come qualche cosa di dato» una «somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali» (MEW 3, p. 38: trad. it. Marx e Engels 1993, p. 30). A ciò si aggiunge in Heidegger l'idea che ogni individuo trovi già dato come presente anche se stesso. Il rovesciamento nella passività avviene per il fatto che Heidegger fa sparire l'insieme della produzione e della riproduzione, che viene «trovato come dato (*vorgefunden*)» dall'individuo, nel concetto di un «essere» che sta dietro di esso. Questo vale anche per i rapporti tra le generazioni e i

generi in cui gli individui nascono e socializzano e che non sono semplicemente «gettati» in maniera inorganica. Poiché non viene pensata nelle sue concreta contraddittorietà, la determinatezza dell'uomo non può nemmeno essere appropriata in modo attivo e trasformata mediante la pratica ma può solo essere accolta come un destino[21].

Se questa è una «"filosofia pratica"», nota Bloch, allora è una filosofia «che contiene unicamente istruzioni per accertare la legalità, mai per agire» (GA 4, p. 308/257): «Siamo qui, in questa "ontologia del soggetto", infinitamente lontani dalla tendenza a fondare la *ribellione* nella disperazione, e a cogliere nella ribellione la *speranza*» (p. 310/258). Il giovane Marcuse tenta di pensare unitariamente la contraddizione interna tra attenzione verso il mondo e trascendentizzazione in Heidegger: gli riconosce il merito di aver scoperto l'«uomo concreto nella sua concreta situazione storica» come l'«l'inizio di ogni filosofare» e però aggiunge al tempo stesso che in lui non c'è nemmeno l'accenno di un «passo» verso il problema della «costituzione materiale della storicità» (Marcuse 1928, pp. 60, 62/20, 22). In quanto vengono poste per 1'«*es serci in generale»,* queste domande sono «vuote, cioè, senza forza di fede o di obbligazione» e non sono perciò vere domande esistenziali (p. 61/21). Adorno osserva nella *Dialettica negativa* che in Heidegger il «primato storico... diventa tra le mani prevalere ontologico dell'essere in quanto tale su ogni elemento ontico, reale» (GS 6, p. 74/58). Ciò che si presenta come se avesse il suo posto nel teatro del mondo «prima del peccato originale della metafisica sia soggettivizzante che oggettivizzante diventa *contre coeur* un volgare in sé» (p. 78/62). Se l'essere viene separato dall'ente, «viene revocato tacitamente il tentativo

di uscire dall'idealismo, la dottrina dell'essere viene riformulata come dottrina del pensiero» (p. 94/77). Secondo Habermas, il «superamento» heideggeriano della filosofia kantiana del soggetto consisteva essenzialmente nel trasferire quella trascendentalità che era in essa contenuta al concetto di un essere che si sottrae all'«ente» (1985, pp. 167, 171, 174/143, 146-7, 149-50). Questo «ente», che per Habermas indica il «mondo della vita *(Lebenswelt)»,* contiene certamente anche elementi della prassi strumentale del «prendersi cura», produrre e maneggiare ma questi, nella misura in cui vanno al di là del singolo individuo, vengono svalutati come una forma di esserci «inautentico» che cade, come qualcosa di quotidiano, sotto il dominio del «Si *(Man)*» (p. 178/153)[22]. L'essere «autentico» non è affetto da questi attributi inautentici del «Si». Il pensiero che presta attenzione all'apertura *(Lichtung)* dell'essere è un «fare che supera ogni prassi», si dice ad esempio nella *Lettera sull'umanismo* (1947, p. 115/312).

Il problema della ricezione foucaultiana di Heidegger non sta nel fatto che si lasci stimolare dalla sua messa in questione delle antropologie filosofiche trascendentali. Sta piuttosto nella sua assunzione acritica, che dissolve il balzo della critica heideggeriana della metafisica nell'al di là di una nuova metafisica. Con ciò, Foucault ha fatto propria una teoria dei fondamenti che rimuove dal pensiero filosofico il punto di vista della prassi sociale in maniera ancor più efficace di quanto accadesse nell'«antropologia» di Kant. Anche per questa teoria vale ciò che Marx notava per l'idealismo in generale nella prima tesi su Feuerbach e cioè che rispetto ad un materialismo meramente contemplativo essa ha il vantaggio di sviluppare il «lato *attivo*», anche se in maniera astratta (MEW 3, p. 5: trad. it.

Marx 1972, p. 3). Ciò implica il progetto di rovesciare nella concretezza dei rapporti sociali ciò che è stato afferrato in maniera astratta e di concepirlo come attività «soggettiva», determinata ma anche trasformatrice, degli individui sociali. Il ricorso all'ontologia fondamentale di Heidegger sabota e blocca in forma oggettivistica questa traduzione. Al suo posto avanza lo spazio senza vita di un «culto dell'autenticità» (Adorno 1964, p. 8/8) in cui non si muove più nulla di reale.

Anche la critica foucaultiana dell'«epoca antropologica» è colpita da questa assenza di prassi e movimento.

4. La costruzione riduzionistica di un'epoca «antropologica»

La periodizzazione di Foucault non dev'essere qui verificata sul piano empirico ma va piuttosto osservata come una teoria costruita mediante principi contradditori. Da un lato, i passaggi tra i diversi paradigmi del sapere sono descritti come rotture le cui basi sociali rimangono nell'ombra. Con ciò, notava criticamente Sartre, Foucault ci ha nascosto la cosa più interessante e cioè come il pensiero sia stato costruito a partire dalle rispettive condizioni sociali e come gli uomini siano giunti da un paradigma all'altro. Per far questo, avrebbe dovuto introdurre il concetto di prassi e dunque di storia, precisamente ciò che nel quadro del suo approccio antistorico egli doveva rifiutare: «egli rimpiazza [...] il movimento mediante una successione di immobilità» (Sartre 1966, p. 87). In effetti Foucault ha condotto la propria critica alla costellazione

«antropologica» del sapere su un piano di astrazione filosofica che fa scomparire le forze e i movimenti sociali interessati ad un sapere specifico, le loro condizioni di vita e le forme della loro prassi. Con l'eliminazione delle pratiche sociali è andato inoltre perduto il legame tra gli oggetti del sapere e i problemi pratici che mediante il sapere e il pensiero devono essere risolti.

D'altro canto, in contrasto con la rottura *tra* i diversi periodi, ciascuno di questi viene presentato per sé come uno spazio omogeneo nel quale tutte le contrapposizioni di pensiero sono appianate come mere varianti di uno stesso paradigma del sapere. Nell'«epoca classica», sostiene Foucault, i diversi ambiti del sapere sono «pienamente coerenti e omogene [i] fra loro» e questo per il fatto che essi sono determinati dalla *rappresentazione:* essa «governa (*commande*) il modo d'essere del linguaggio, degli individui, della natura e dello stesso bisogno»; essa forma un «vasto territorio comune... in cui la storia delle scienze figura come un effetto di superficie»; essa ha dunque un «valore determinante» per tutti gli ambiti empirici (MC, p. 221 /228). Questa funzione determinante viene assunta nell'età moderna dalla *storia*: con *Histoire* (scritto in maiuscolo) Foucault intende espressamente non una grandezza empirica ma un «modo d'essere fondamentale» che determina il luogo di origine di ciò che è empirico e «prescrive a tutti gli esseri empirici, e a quegli esseri singolari che siamo noi stessi, il loro destino»; essa è «il fondo *(fond)* da cui tutti gli esseri si dipartono per giungere alla propria esistenza e al proprio effimero scintillio»; essa «progressivamente, imporrà le sue leggi all'analisi della produzione, a quella degli esseri organizzati, a quella infine dei gruppi linguistici» (p. 231/237).

Questo principio contraddittorio introduce nella sua argomentazione una sorta di doppio legame. Mentre nel confronto con l'hegelismo, il marxismo e l'esistenzialismo Foucault ricorre sempre di nuovo ad una retorica antideterministica e antiriduzionistica, la sua stessa modalità d'indagine è improntata a un determinismo per il quale i diversi campi del sapere e i diversi approcci di pensiero vengono ridotti ad un singolo principio. «Nella *grammatica generale,* nella *storia naturale,* nell'*analisi delle ricchezze*» all'inizio dell'Ottocento «si è prodotto... un evento che è dappertutto dello stesso tipo» (MC, p. 249/256) e cioè la scoperta di una verità *dietro* il visibile. Quando Adam Smith scopre il *lavoro* come base della formazione del valore, Jussieu e Lamarck si prefiggono la classificazione degli esseri viventi secondo un principio invisibile di *organizzazione* e nella linguistica viene scoperto il sistema grammaticale della flessione come meccanismo interno del linguaggio, si tratta sempre della «stessa frattura»: viene creato un «retro-mondo» a partire dal quale vengono connesse le rappresentazioni, si cerca una «cuspide... che si immerge, al di fuori del nostro sguardo, nel cuore stesso delle cose», le cose si danno un proprio «spazio *interno*» e si ritirano nella propria «essenza» (p. 252/258-9).

L'essenzialismo delle scienze umane viene costruito da Foucault in maniera essa stessa essenzialistica. Egli si impegna a ricondurre approcci di pensiero eterogenei ad alcuni concetti principali in modo tale che la loro coesistenza temporale-spaziale si trasforma sottobanco nell'unitarietà della loro essenza. Così, ad esempio, Foucault identifica come metafisica dell'oggetto e della «profondità» ogni ritrovamento di principi strutturali non immediatamente visibili, senza curarsi della logica

oggettuale della scienza in questione. Egli può riunire ora questo concetto principale con la problematica, del tutto differente, del soggetto trascendentale kantiano attraverso la categoria dei «trascendentali oggettivi»: in quanto il *lavoro, l' organizzazione* e il *sistema delle flessioni* sono designati come «“trascendentali”» dal lato dell’oggetto, essi «corrispondono» alla scoperta di un campo trascendentale da parte di Kant (p. 257/264). Allo stesso modo, la «storia» viene annoverata come essenzialismo, sebbene proprio i procedimenti di storicizzazione possano avre il significato antiessenzialistico di liquidare ogni a priori posto dietro i fenomeni e di estraniare e sciogliere le identità consolidate. Dai «trascendentali» oggettivi come da quelli soggettivi viene infine dedotta l’«antropologia», che si mette poi a caccia dell’«es-senza» umana per recuperarla dall’«alienazione» (Marx) o dall’«Inconscio» (Freud) (p. 261, 338/269, 352). Nella contestazione foucaultiana del concetto di «uomo», che sarà presente più tardi nella sua critica all’«ipotesi repressiva» del freudomarxismo, vengono cancellate le differenze tra i dispositivi che rendono passivi e quelli che rendono attivi, tra gli effetti dell’ideologia sul soggetto e l’agire attivamente. Il paradigma storico-essenzialistico-antropologico dell’età moderna costruito da Foucault è un prodotto artificiale e omogeneizzato, depurato da ogni rottura e opposizione interna.

Questa suddivisione delle epoche è omogeneizzante anche in un altro senso che va al di là di *Le parole e le cose*: si ripete quasi identica nelle ricerche precedenti e in quelle successive. Secondo la *Storia della follia nell’età classica* (1961), i folli dell’epoca rinascimentale erano ancora integrati nella vita sociale come la sua verità più oscura e tragica. La loro esclusione inizia con il passaggio

all’«età classica» (la data emblematica è il 1656, con la fondazione dell’Hopital General a Parigi) e l’istituzione della follia come malattia mentale avviene alla fine del Settecento, intrecciata con il sorgere del «pensiero antropologico»[23]. Allo stesso modo *La nascita della clinica* (1963) fa cominciare la medicina moderna «intorno agli ultimi anni del XVIII secolo» e anche qui viene attribuito all’antropologia il «ruolo fondatore di origine»[24]. Le riflessioni teoriche dell'*Archeologia del sapere* (1969) pretendono di sostituire le rappresentazioni della storia come continuità mediante un radicale decentramento della storia, una moltiplicazione delle rotture e delle discontinuità, e Foucault introduce a questo scopo un vasto apparato di categorie di differenziazione per l’analisi dei diversi discorsi. Ma appena vengono riferite alla storia e soprattutto alla storia delle idee, le «regole di formazione» del discorso finiscono col servire per riprodurre sul piano teorico la suddivisione delle epoche del Rinascimento, del classicismo e dell’Ottocento[25]. La fine del Settecento, o più esattamente il periodo tra il 1760 e il 1840, è poi il momento storico in cui secondo *Sorvegliare e punire* (1975) scompare lo spettacolo pubblico delle esecuzioni capitali e avviene la «nascita della prigione», con il suo nuovo potere disciplinare che penetra l’intera società, anche in questo caso in stretta connessione con lo sguardo «antropologico» delle scienze umane[26]. Nello stesso periodo, secondo la *La volontà di sapere* (VS 1976), confluiscono le diverse strategie di occupazione dei piaceri del corpo da parte del potere e si consolidano come un moderno «dispositivo di sessualità», che ha costruito con le sue costrizioni sulla lingua e sulla coscienza quella «verità» dell’essenza umana nella quale sono rimasti impigliati la psicoanalisi e il freudomarxismo[27]. E proprio in questo periodo, infine, si è affermato il primato di un nuovo tipo di potere diretto alla

regolazione della popolazione, che Foucault indica in diversi contesti come «biopotere» o come «governamentalità»[28].

Il *doppio legame* che abbiamo osservato tra la retorica delle differenze e delle discontinuità da un lato e la costruzione di paradigmi omogeneizzanti e deterministici dall'altro, si ripete qui come contraddizione tra la messa in scena di una continua ristrutturazione della teoria e l'immutabilità della struttura fondamentale delle ricerche realmente condotte. Le spiegazioni rilasciate da Foucault nelle interviste e in molte discussioni suscitano l'impressione di una permanente invenzione di nuovi concetti teorici accompagnata da una pubblica autocritica: dalle epistemologie del sapere al sapere-potere, dal potere come sistema di esclusione al potere «produttivo» e al «biopotere», dall'«archeologia» alla «genealogia» e così via: l'ostentata abbondanza di innovazioni tiene ancora oggi col fiato sospeso gli studiosi di Foucault, impegnati a suddividere correttamente la sua opera in diversi periodi. Al tempo stesso, in tutti i libri dal 1961 al 1976 si presenta sempre la stessa sequenza storica di rivolgimenti, che costituisce una sorta di metanarrazione della diffusione del potere moderno. La flessibilità del discorso di Foucault viene applicata entro uno schema immobile dello svolgimento storico. In esso la storia non va sicuramente in «avanti» ma si compie piuttosto in sincrono, senza che nelle forme di sapere e di pensiero di volta in volta vigenti possano essere stabilite e riflesse le contraddizioni della «non-contemporaneità» (Bloch 1935, GA 4, p. 104 sgg./82 sgg.). L'analisi gramsciana dell'eterogeneità del senso comune, che si raccoglie a partire da diverse stratificazioni storiche che vanno dall'«uomo delle caverne» fino alla scienza più progredita e contiene «i pregiudizi di tutte le

fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire» (Q, 11, §12, p. 1376), non potrebbe neppure essere presa in considerazione in questa successione di epoche, nonostante ogni evocazione di «discontinuità» storica.

5. Il superamento dell'utopia marxiana mediante il superuomo

Come Smith e Ricardo, Marx appartiene al paradigma «antropologico» che è centrato sul concetto di *lavoro* come «unità di misura irriducibile, invalicabile e assoluta» (MC, p. 235/241). E' soprattutto la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio, introdotta per primo da Smith, che collega il lavoro con la struttura dei bisogni dell'uomo e dunque con l'«antropologia» dell'Ottocento (p. 234/240). Ricardo l'ha sviluppata poi in maniera più coerente come distinzione tra lavoro astratto e lavoro utile e ha costituito così il lavoro come una «trascendentalità» che è sottratta alla presa della «rappresentazione» (cioè della circolazione delle merci) (pp. 265-6/276): solo ora «si verifica la nascita di una grande serie lineare e omogenea che è quella della produzione» (p. 267/277).

Foucault chiama in causa qui un aspetto che Marx ha affrontato nell'introduzione ai *Grundrisse* nel contesto dello status metodologico dei concetti astratti, illustrandolo attraverso il concetto di lavoro «moderno»: da un lato il lavoro appare come l'espressione astratta per il più semplice e antico rapporto tra l'uomo e la natura; d'altra parte l'indifferenza verso la modalità qualitativa di lavoro

vigente che è presupposta in questa astrazione presuppone a sua volta una totalità estremamente sviluppata di modalità di lavoro reali. Questo esempio mostra in maniera convincente, dice, come «anche le categorie più astratte, sebbene siano valide... per tutte le epoche, in ciò che vi è di determinato in questa astrazione stessa sono tuttavia il prodotto di condizioni storiche e hanno piena validità solo per e all'interno di queste condizioni» (MEW 13, p. 636; trad. it. Marx 1986 p. 38). Da questo punto di vista, le osservazioni di Foucault si riferiscono a quell'aspetto del processo di astrazione mediante il quale dalla molteplicità dei lavori concreti viene distillato il concetto di lavoro in quanto tale che costituisce l'oggetto dell'economia politica. Tuttavia, Foucault non tematizza questo processo né come un'astrazione concettuale, né in relazione con quell'astrazione reale costituita dalla produzione borghese delle merci. Viene suggerita invece una produzione discorsiva delle attività stesse, come se il lavorare e il produrre venissero solo ora effettivamente creati *ex novo.* Giungendo nel Settecento e nell'Ottocento ad una «dialettica della produzione», l'uomo «perdeva la verità dei suoi bisogni immediati nei gesti del suo lavoro e negli oggetti che creava con le sue mani», si dice ad esempio nella commemorazione di Bataille del 1963[29]. Foucault non chiarisce come potesse essere possibile il soddisfacimento dei bisogni umani senza il lavoro, prima di questo moderno peccato originale. Marx ribadiva, in questo contesto, l'osservazione di buon senso secondo la quale ogni nazione che interrompa il lavoro anche solo per un paio di settimane «creperebbe» (MEW 32, p. 552: trad. it. Marx 1975, p. 597): nell'idea foucaultiana di produzione discorsiva della realtà, questa sarebbe solo la prova che l'economia si fonda adesso su un'«antropologia della finitudine naturale» dell'uomo (MC, pp. 269-70/279).

Attraverso l'accentuazione dell'aspetto di valore d'uso del lavoro, Foucault ha modellato il proprio paradigma del sapere economico in maniera tale che le differenze tra Marx e i suoi precursori dell'economia politica sono d'ora in poi soltanto «differenze derivate» (MC, p. 273/283). Che Ricardo faccia superare agli uomini la scarsità di risorse attraverso un'intensificazione graduale del lavoro o che Marx concepisca il rapporto tra l'uomo e il lavoro come un'«alienazione» che va poi superata attraverso un processo rivoluzionario è perciò del tutto irrilevante, perché abbiamo a che fare qui semplicemente con «due modi possibili di percorrere i rapporti fra antropologia e storia, nei termini in cui questi vengono instaurati dall'economia tramite le nozioni di rarità e di lavoro»: «al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale» ma si è integrato in esso in maniera «piena, tranquilla e confortevole». «Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare»; i conflitti tra l'economia borghese e quella rivoluzionaria sono «tempeste solo per vasche da bambini»; entrambe sono per Foucault «utopie di compimento», che nell'annuncio della «sera promessa» fanno apparire «nella sua immobilità rocciosa, la verità antropologica dell'uomo» (pp. 274-5/283-4).

Riferita a Marx, questa accusa è del tutto assurda. Nelle *Tesi su Feuerbach,* Marx aveva delineato il proposito di afferrare l'«essenza» dell'uomo non più come qualcosa di «astratto» e immobile che è «immanente» agli individui ma di decifrarla a partire dalle sue condizioni di realizzazione di volta in volta vigenti nell'«insieme dei rapporti sociali» (MEW 3, p. 6: trad. it. Marx 1972, pp. 4-5). Quando Marx sottrae questa essenza da ogni mondo retrostante e la ripone nella società, il soggetto viene decostruito in quanto

«trascendentalità» e al tempo stesso ricostruito come una pluralità di soggetti dell'azione storico-sociale. Si compie così un «passaggio di campo dalla teoria della conoscenza ad una *epistemologia della prassi*» (Haug 1999a, p. 409) che mette in questione anche quella dicotomia di soggetto e oggetto che lo stesso Foucault criticava.

Nonostante questa possibile affinità, la critica di Foucault all'umanismo si scaglia con particolare veemenza proprio contro una critica del soggetto e dell'ideologia concorrente che derivava da Marx e veniva formulata nella prospettiva del rafforzamento della capacità d'azione sociale. Egli trova particolarmente ridicole le «forme della riflessione maldestre e alterate *(gauche et gauchies)*» e cioè quelle «che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione» e «che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo colui che pensa» (MC, p. 354/368). Questa polemica non vuole prendere atto del fatto che ciò che si è accumulato nelle configurazioni storiche del sapere dev'essere pur stato «pensato» qualche volta dagli uomini e ciò che viene fatto passare mediante queste configurazioni del sapere deve aver in qualche modo attraversato le teste degli individui pensanti per essere stato «pensato». Con il congedo dall'uomo viene al contempo delegittimata anche l'idea di una sua collocazione in un sistema di dominio e ovunque Foucault senta parlare di «liberazione» interpreta questi discorsi come una ricerca essenzialistica delle origini proiettata nel futuro (p. 343 sgg./355 sgg.). Viene messa in questione la capacità di prefigurare una vita migliore, senza la quale nessuna cultura stabile di resistenza può sorgere né sopravvivere (cfr. Rehmann 1994).

Con la «fine dell’uomo» nietzscheana, Foucault ha trovato il perno per rovesciare l’omogeneità immobile del paradigma del sapere nel suo astratto opposto, nella retorica di una rottura totale:

> «[Nietzsche] riprese la fine dei tempi per farne la morte di Dio e l’erranza dell'ultimo uomo; riprese la finitudine antropologica, ma per far scaturire il balzo prodigioso del superuomo; riprese la grande catena continua della Storia, ma per curvarla nell’infinito del ritorno [...] E' Nietzsche, comunque, che ha bruciato per noi... le promesse riunite della dialettica e dell’antropologia» (MC, p. 275/285).

Questo brano diventa oscuro appena si cerchi effettivamente di capirlo. Parlando della «fine dei tempi» Foucault vuole colpire l’«utopia dei pensieri causali» (p. 275/284) che egli ha in precedenza attribuito anche a Marx e cioè l’idea che un giorno l’«essenza» immutabile ma oppressa dell’uomo verrà liberata. Tuttavia, rimane ancora da spiegare come la figura dell’«ultimo uomo» di Nietzsche possa essere d’aiuto, se il problema è per lui quello di decostruire questa «essenza» mediante una sua radicale storicizzazione. Perché per superare l’idea di una continuità della storia Foucault vuole appoggiarsi a quella di un ritorno infinito nel quale questa «catena continua» non viene affatto spezzata ma, come egli stesso dice, soltanto «incurvata *(courbé)»?* Perché vuole utilizzare l’«infinità» dell’eterno ritorno per superare la «finitezza» dell’uomo? Forse anche lui, come Nietzsche, «anel[a] all’eternità» (cfr. Za, KSA 4, pp. 287-8/279)? Come si concilia la proclamazione della «fine dell’uomo», che Foucault intende come «assoluta dispersione» nel linguaggio (MC, p. 397/412), con il «superuomo» di Nietzsche, che si distingue in quanto *«uomo sintetico»*

precisamente per il fatto che in lui «l'uomo *molteplice*» dei nostri giorni è «spregiudicatamente aggiogat[o] verso un solo fine» (KSA 12, p. 404: trad. it. FP 1887-1888, p. 60)? Bisognerebbe rendersi conto, a questo punto, che con un superuomo simile, creato da Nietzsche come «immagine» di un tipo umano più forte e di una «superiore forma di *aristocratismo*» (p. 463/113-4), il gioco postmodernista con il «decentramento del soggetto» dovrebbe cessare. Forse Foucault non sa che Nietzsche immagina sempre più chiaramente il superuomo come il «legislatore» e il «medico» del futuro, che in nome della «vita ascendente» esige «che si costringa giù in basso e si sopprima senza riguardo la vita in via di degenerazione»[30]?

Ma sembra che il bon ton della letteratura su Foucault, compresa la letteratura critica, non consenta che si presti attenzione a queste cose. Lo stile di Foucault è così stravagante ed esoterico che il critico corre il rischio di passare per un filologo pedante e di rendersi ridicolo con la sua inopportuna seriosità. E però questa argomentazione è così caratteristica degli scritti di Foucault degli anni Sessanta che non può passare facilmente inosservata[31]. Questo giocare scherzosamente con il gesto dell'annunciazione nietzscheana del superuomo è esso stesso un gesto che dovrebbe essere ricostruito nel suo contesto epistemologico.

E' straordinario, soprattutto, che l'impegno di Nietzsche contro l'«uomo» venga celebrato come una sorta di evento religioso. Questa osservazione dà luogo a due domande. Perché, in primo luogo, Foucault ricorre a Nietzsche proprio dove questi, con la dottrina dell'eterno ritorno, comincia a rovesciare la propria critica dell'ideologia in una sorta di religione? E perché, poi, egli stesso lo fa in

modo religioso e senza il più modesto tentativo di una critica della religione? Per prima cosa va considerata la dottrina dell'eterno ritorno, che Nietzsche ha progettato come una nuova religione dell'eternità volta a superare al tempo stesso il cristianesimo *e* la critica filosofica della religione.

6. L'eterno ritorno come religione

Nietzsche ha descritto l'idea dell'eterno ritorno dell'eguale come una sorta di conversione religiosa e l'ha elaborata secondo il modello della conversione di Paolo o dell'esperienza di Lutero nella torre: un'esperienza improvvisa durante un'escursione di montagna a Sils-Maria, nell'agosto 1881, «6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane», davanti ad un imponente masso a forma di piramide; esperienza a partire dalla quale egli ha cercato di rappresentarsi il tempo infinito all'«indietro» e in «avanti» (EH, KSA 6, p. 335/68; KSA 9, p. 494: trad. it. FP 1881-1882, p. 352). Una «rivelazione» nel senso che qualcosa diviene percettibile, «qualcosa che ci scuote e sconvolge nel più profondo», «un pensiero brilla come un lampo, con necessità... io non ho mai avuto scelta» (EH, KSA 6, p. 339/71). In diverse descrizioni Nietzsche interpreta questo evento, che accade durante il periodo di preparazione sia della *Gaia scienza* (1882) che dello *Zarathustra* (1883), come la causa e il segno di una «guarigione» dalla malattia e dalla depressione[32]. Una guarigione che tuttavia è solo temporanea e dopo la conclusione dello *Zarathustra* viene

nuovamente seguita da collassi nervosi e lunghe malattie: «si paga caro a essere immortali: ne moriamo diverse volte durante la vita» (EH, KSA 6, p. 342/73).

Richiamandosi ad Eraclito e ai culti misterici greci[33], Nietzsche vuol creare un mito religioso che superi al tempo stesso il cristianesimo e la critica filosofica della religione da Kant fino a Feuerbach: se si tratta anzitutto di «reinsegnare» la dottrina cristiana, che aveva trasferito nell'aldilà il valore eterno della vita, in modo tale che la metafisica attribuisca ora «proprio a *questa* vita il *massimo* peso» (KSA 9, p. 515: trad. it. FP 1881-1882, p. 381), bisogna al tempo stesso contrastare la tendenza alla «secolarizzazione» che cerca di escludere dalla mente l'«aldilà» e ogni «mondo retrostante». Frutto di questa «follia politica» è il socialismo, che Nietzsche definisce per il fatto che «i *fugaci individui* vogliono conquistarsi la felicità con la socializzazione» (p. 504/368). Günther Anders ha definito la dottrina dell'eterno ritorno come una «reazione spropositata al concetto di progresso» (1982, p. 101). Come ha spiegato Losurdo, essa sistematizza e radicalizza in opposizione al «progresso» democratico e socialista «un motivo ampiamente diffuso» nella cultura antirivoluzionaria successiva al 1789 e soprattutto dopo la Comune di Parigi del 1870-1871 (Losurdo 2002, pp. 509-10).

Per mettere in atto il duplice superamento del cristianesimo e della critica della religione, Nietzsche lavora intensamente a una serie di effetti ideologici sul soggetto. Gli interessa soprattutto una conseguenza pratica della nuova dottrina, che in letteratura viene comunemente discussa come «conseguenz[a] esistenziale», «imperativo etico», «iterativo ipotetico», «ideale della superumanità

motivato con ragioni etiche» e così via[34]. Si tratta dell’esortazione a «vivere in modo tale che vogliamo vivere ancora una volta e vogliamo vivere *così* per l’eternità», insieme con l’attesa che questo conferisca un nuovo «centro di gravità» alla vita e trasformi la persona (KSA 9, pp. 494, 496,503: trad. it. FP 1881 -1882, pp. 352, 355-6, 367). Nella *Gaia scienza*, Nietzsche fa entrare in scena un demone che mette l’uomo di fronte a una domanda che potrebbe rovesciarlo a terra o renderlo felice, quella dell'eterna ripetizione della vita: lo malediresti oppure «hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “tu sei un dio e mai intesi cosa più divina”?» (FW, KSA 3, p. 570/192). Si fa sperare che dalla separazione di ciò che è importante da ciò che è irrilevante secondo il criterio del desiderio di un’eterna ripetizione scaturisca una rivalutazione della vita individuale. Questo significa, al contempo, la promessa di realizzare mediante una «religione della religione» quell’effetto di eternità che è proprio della sfera religiosa meglio di quanto abbiano fatto tutte le religioni sinora esistite e soprattutto quella religione dell’aldilà che è cristianesimo, con il suo messaggio di speranza di redenzione degli ultimi: «imprimiamo il riflesso della eternità sulla *nostra* vita!» (KSA 9, p. 503: trad. it. FP 1881-1882, p. 367; cfr. KSA 9, pp. 505, 513, 515/368-9, 378, 381; KSA 11, p. 488: trad. it. FP 1884-1885, p. 165).

La pretesa di dare un nuovo «centro di gravità» alla propria vita si accompagna ad una «filosofia della indifferenza» rispetto ai problemi dell'«umanità» (KSA 9, p. 494 sgg.: trad. it. FP 1881-1882, p. 352 sgg.). Ciò che nelle etiche universalistiche costituiva la «serietà dell’esistenza», «viene considerato soltanto come *giuoco*» e viene goduto «esteticamente» (p. 494/352). Un ulteriore effetto della

dottrina dell’eterno ritorno è un potenziamento dell’attimo, perché secondo Nietzsche la vita vuole essere ripetuta in eterno soltanto in virtù di determinati «attimi supremi»: «il valore di ciò che è più breve e fugace, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente vita» (KSA 12, p. 348: trad. it. FP 1887-1888, p. 11).

Deleuze ha indicato l’eterno ritorno come una regola pratica «tanto rigorosa quanto quella kantiana» dell’imperativo categorico (NP, p. 77/102). Il flirt postmodernista con l’eterno ritorno non vuole rovesciare nella pratica la filosofia morale universalistica di Kant, fondata sul principio della generalizzazione, per concretizzarla come *«l’imperativo categorico»* di *«rovesciare»* tutti i rapporti sociali più inumani ed umilianti, come aveva tentato Marx (MEW 1, p. 385: trad. it. Marx 1976, p. 198). Vuole invece sostituirla mediante l’«arte di vivere» particolaristica di Nietzsche. Questa interpretazione si scontra tuttavia con una difficoltà: le conseguenze etiche sulla condotta della vita proclamate da Nietzsche sono in conflitto con la struttura fondamentalmente fatalistica dell’eterno ritorno, per via della quale anche quel mutamento di comportamento che viene qui auspicato dovrebbe essere stabilito in anticipo. Jaspers ha fatto presente l’antinomia per cui «nel volere si esprime la libertà che *produce ciò che diviene,* e tuttavia il volere stesso è il movimento circolare che *ripete soltanto ciò che è già stato*» (1950, p. 358/327)[35]. Deleuze non coglie questa contraddizione, perché a suo avviso ciò che in questa dottrina ritorna non è sempre «l’uno e il medesimo» ma solo «il ritornare del differente» e cioè la «differenza» in quanto tale (NP, pp. 52-3, 54-5/70, 73)[e]. E però, con questa metaforizzazione non solo non si risolve nulla (come può ritornare la differenza in quanto tale senza ciò che si

differenzia da qualcos’altro?) ma si dissolve e smarrisce lo stesso effetto di eternità auspicato da Nietzsche.

Più grave dell’inconsistenza logica della sua interpretazione è il fatto che la lettura postmodernista di Nietzsche non è in condizione di mettere in questione sul piano filosofico questa supposizione di una fondamentale avidità di eternità. Le conseguenze etiche auspicate da Nietzsche si basano sull’assunto che la felicità solleciti essenzialmente un’«eterna» ripetizione, perché il piacere vuole una «*profonda, profonda eternità*» (Za, KSA 4, p. 402/393 sgg.). La nostalgia religiosa di redenzione ha assunto in Nietzsche la forma di un «anelito» all’eternità (p. 287/279). Al contrario, il giovane Walter Benjamin del *Frammento teologico-politico* ha sviluppato l’idea molto più plausibile che «nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto» (GS II. 1, p. 204/171) e cioè vuole al contempo il proprio trapassare. Insistendo sull’eternità del piacere, Nietzsche cerca di escludere il ritmo del trapasare e in tal modo porta involontariamente ad espressione il fatto che lo stesso desiderio di redenzione è «irredento»: «Il momento compiuto è riconciliato con il trapassare, anche quando la conciliazione trapassa sempre di nuovo» (Haug 1997, p. 1090). Günther Anders ha tentato di spiegare la dottrina dell’eterno ritorno come una «coazione a ripetere» trasposta in filosofia, «solo che in questo caso la coazione non è una “coazione a fare” *(“Tu-Zwang")* ma è, una volta proiettata nell’universo (come sua modalità d’essere), una “coazione ad accadere” *(“Geschehniszwang’)»* (Anders 1982, p. 100). La pretesa di «rimane[re] fedeli alla terra» e di non disprezzare la corporeità, sollevata da Nietzsche contro ogni aldilà religioso (Za, KSA 4, p. 15/6), rimane inconseguente se non

afferma al tempo stesso la finitezza del corpo e della terra senza occhieggiare all'eternità.

Bisogna infine osservare come una contraddizione immanente a questa nuova religione renda strutturalmente necessaria la costruzione del «superuomo» e la sua elaborazione sempre più accentuata come natura dominatrice. Poiché dirige la propria critica della ideologia contro una morale cristiana che divide gli uomini in buoni e cattivi e la vita dopo la morte in paradiso ed inferno, Nietzsche deve applicare la dottrina dell'eterno ritorno, nonostante una forte riluttanza, in maniera inclusiva, nel senso che tutto torna «senza detrarre, eccepire, trascegliere» e deve essere amato nell'*amor fati* (KSA 13, p. 492: trad. it. FP 1888-1889, p. 281)[36]. Con ciò, rimane il problema che anche con la propria dottrina Nietzsche non si libera affatto del «piccolo uomo» di cui aveva combattuto il ruolo all'interno della morale cristiana. Perché coloro che egli schernisce come i «superflui» e i «troppi» e che si vorrebbe «distogliere da questa vita» con «gli allettamenti della vita eterna» (Za, KSA 4, p. 55/48), con l'eterno ritorno devono ricomparire sempre di nuovo. A quest'idea, Zarathustra viene preso dal «disgusto per l'uomo» e tutto ciò che è vivente gli appare come un «fiume immondo», un «intruglio plebeo», un «muffa umana e ossa e fracido passato»: «ah, schifo, schifo, schifo!» (pp. 15, 274, 357-8/7, 267-8, 349).

E' l'idiosincrasia di questo schifo verso l'uomo che spinge Nietzsche ad introdurre la categoria del superuomo, la cui concreta elaborazione è essa stessa non univoca. A volte il superuomo viene descritto come uno spirito libero che pratica l'arte di vivere, che può dire di sì alla domanda del demone sulla desiderabilità di un'eterna ripetizione;

che vive «come *gli da di Epicuro»,* secondo le proprie leggi e distante dalla plebe, e non vuole affatto comandare (KSA 9, p. 604: trad. it. FP 1881-1882, pp. 401-2; KSA 10, p. 244: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 233). Vediamo qui l'aspetto affascinante del superuomo, che rappresenta soprattutto una caricatura unilaterale, in chiave privatistica ed elitaria, della vita liberata. In questo contesto rientrano ad esempio anche le sue capacità di molteplicità prospettica e di cambiare flessibilmente punto di vista: «vedere nel mondo con *quanti più occhi* è possibile», «abbandonarsi *di tanto in tanto* alla vita, per poi riposare di tanto in tanto su di essa con l'occhio» (KSA 9, pp. 494-5: trad. it. FP 1881-1882, p. 353). Ma poi, nella preparazione della terza parte dello *Zarathustra* (autunno 1883), Nietzsche riflette sul «*passaggio* dallo *spirito libero* e dall'eremita al *dover comandare*» (KSA 10, p. 516: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 176), che nella sua autocomprensione è una necessità da eseguire con riluttanza: «Comandare? imporre ad altri il mio tipo? Che orrore! La mia felicità non sta forse proprio nel guardare molti *altri*? Problema» (p. 529/188)[37]. Ma solo con il superuomo come «*legislatore*» la dottrina dell'eterno ritorno diventa per la prima volta «sopportabile» per Zarathustra (p. 530/189). Proprio questo «imporre ad altri» così “da signore” viene elaborato d'ora in avanti dall'ultimo Nietzsche come la fantasia di un annientamento «medico» della «vita *in via di degenerazione*»[38]. Il vertice della «beatitudine» e della «voluttà» consiste ora nell'«imprimere la propria mano sui millenni, come su cera. Voluttà è scrivere sulla volontà di millenni come su bronzo» (KSA 10, p. 637: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 303; Za, KSA 4, p. 268/261). Il superuomo diventa l'«immagme» della «*secrezione di un sovrappiù di lusso dell'umanità*» che, al «telaio» di un'«amministrazione

egenomica generale della terra» altamente tecnologizzata, sviluppa una «superiore forma di *aristocratismo*» (KSA 12, pp. 462-3: trad. it. FP 1887-1888, p. 113).

Una critica degli aspetti religiosi di questa dottrina non può accontentarsi qui di indicarne le contraddizioni logiche o di condannarne sul piano morale le articolazioni esoteriche e disumane. Va posta fino in fondo la questione dell'«auto-dissociazione» della vita pratica (MEW 3, p. 6: trad. it. Marx 1972, p. 4) che promuove il bisogno ideologico di specifici effetti di eternità. I riferimenti biografici di Nietzsche sono qui così densi che il materiale a nostra disposizione ci spinge persino a considerare la dottrina dell'eterno ritorno, anzitutto, in una prospettiva essa stessa nietzscheana, e cioè a partire dal *corpo.* La sua composizione contraddittoria di decisionismo vitalistico e fatalismo, che appare come un'«antinomia» logica incompatibile sul piano del pensiero filosofico, si comprende più facilmente sullo sfondo di uno scambio permanente tra una malattia che avvilisce e un'euforica «guarigione»: si tratta anche della storia di una malattia trasposta nel pensiero.

Su questo sfondo, in particolare, la «scoperta» dell'*amor fati* si spiega come una forma di speranza respinta nelle condizioni di un ineluttabile destino di malattia. Nietzsche stesso la descrive come il suo più grande «augurio»: poter vedere ed amare «il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro»; non più «accusare» ma «quando che sia... essere, d'ora in poi, uno che dice sì!» (FW, KSA 3, p. 521 /153). Contro la malattia è vietato ogni *ressentiment,* intima in *Ecce Homo;* serve solo un «*fatalismo russo* [...] senza rivolta», come quello del soldato «che finisce per buttarsi nella neve»: «poiché ci si consumerebbe troppo

presto, *se* si reagisse, non si reagisce più: la logica è questa. E nulla fa bruciare tanto rapidamente quanto le passioni del *ressentiment*» (EH, KSA 6, p. 272/17). La sua «più intima natura» gli ha insegnato non solo a sopportare «tutto quanto è necessario, riguardato dall'alto e nel senso di una *grande* economia» ma anche ad «*amarlo*», si dice infine nel suo ultimo scritto *Nietzsche contra Wagner,* del 1889. Proprio alla sua lunga infermità, agli anni più difficili della sua vita, egli deve la sua «*superiore* salute»:

> «soltanto quel grande... lento dolore in cui siamo per così dire bruciati con legno verde, costringe noi filosofi a scendere nel nostro ultimo abisso e a sbarazzarci di ogni fiducia... in cui forse per l'innanzi avevamo posto il nostro sentimento umano» (NW, KSA 6, pp. 436-7/148-9).

Non c'è alcuna ragione per escludere dall'interpretazione filosofica come fattori "esclusivamente biografici" o come mero "psicologismo" gli impulsi della malattia presenti nella filosofia di Nietzsche e da lui stesso descritti: Nietzsche ha bisogno di una grande «altezza» per sopportare la malattia e molte altre sofferenze. La sua dottrina dell'eterno ritorno è anche una forma di religione, nel senso di un «sospiro della creatura oppressa» (MEW 1, p. 378: trad. it. Marx 1976, p. 190)[39]. Tuttavia, essa rigetta aggressivamente questo impulso, nella maniera più diretta e con violenza, contro coloro che sono assillati e sofferenti. Questo rigetto è il meccanismo attraverso il quale la storia della malattia personale di Nietzsche si incrocia inestricabilmente con la dinamica ideologica di una socializzazione alienata. La religione filosofica nietzscheana non è una «*protesta* contro la miseria reale», come dice Marx (ibid.), perché questa protesta viene revocata proprio attraverso l' *amor fati.* E non è nemmeno l' «*oppio* del popolo», perché il "popolo" non è il destinatario di queste

interpellazioni religiose ma viene trascinato in maniera pressoché necessaria nell'eterno movimento ciclico. Ma ciò non esclude il fatto che essa operi come uno stupefacente per i tanti individui atomizzati di una civiltà deprivata dei legami sociali solidali, che da posizioni subalterne aspirano a un rango più elevato e immaginano se stessi come «superiori». Proprio nel senso di questo isolamento, il superuomo di Nietzsche è per Walter Benjamin «il primo che riconoscendo la religione capitalistica inizia ad adempierla» (GS VII.2, p. 101/285). Lo *Zarathustra* è stato utilizzato per la prima volta su ampia scala durante la Prima guerra mondiale, quando bisognava stimolare la disponibilità «a superare l'uomo» in una maniera tutt'altro che metaforica e cioè tanto uccidendo quell'uomo che era nemico, quanto facendo a meno di quel proprio uomo che, pieno di angoscia, voleva conservare la vita[40].

Se invece di riprodurla acriticamente si vuole analizzare il funzionamento ideologico della dottrina dell'eterno ritorno, bisogna tentare di afferrare la dinamica contradditoria con cui la sofferenza può trasformarsi in un odio generalizzato verso la sofferenza stessa, un odio che si sfoga nei confronti dei deboli e trascina la nausea dell'uomo fino alle fantasie di stermino. Questa distorsione ideologica e anche psichica è evocata da Adorno nel 1950, quando descrive il Nietzsche cantore del destino come un prigioniero della società borghese che «non può fare altro che amare la cella nella quale è rinchiuso» (cit. in Horkheimer GS 13, p. 120: trad. it. in Adorno, Gadamer, Horkheimer 2003, p. 348).

7. La lettura postmodernista di Nietzsche come ripetizione devota

Nella ricezione postmodernista, la storia della malattia dell'«eterno ritorno» viene dissolta e il suo carattere alienato sfugge; l'impulso coatto all'affermazione del dominio è ignorato e il rovesciamento della sofferenza nello sterminio dei sofferenti rimosso.

Nella narrazione che ne fa Foucault, Nietzsche «ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo» (MC, p. 353/368). Qui è stata annunciata la «morte dell'uccisore [di Dio]»,l'«assoluta dispersione dell'uomo». La doppia morte di Dio e dell'uomo viene evocata nel linguaggio religioso di una rottura escatologica: nello scomparire dell'uomo, «nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro» e ora «il volto dell'uomo» esplode «nel riso»; qui si delinea forse «il primo chiarore» di un nuovo giorno in cui il pensiero «si recupererà nella sua interezza»[41]. Il pensiero non viene più dedotto da formazioni epistemiche determinate ma viene caratterizzato «in maniera essa stessa transarcheologica», osserva Manfred Frank (1983, 201), che formula però la sua obiezione solo dal punto di vista della filosofia del linguaggio invece di riferirla anche alla forma religiosa dell'argomentazione foucaultiana. Foucault celebra una «trasgressione» che «si apre su un mondo scintillante e sempre affermato, un mondo senza ombre», una trasgressione «alleata del divino»: con Nietzsche, la filosofia ha operato «rimettendo l'esperienza del divino nel cuore del pensiero», si dice nella commemorazione di Bataille del 1963 (DE I, Nr. 13, p. 267: trad. it. in Foucault 1971, p. 61).

Già l'affermazione secondo la quale il «Dio è morto» di Nietzsche andrebbe inteso come una morte dell'uomo è però dubbia. Questa interpretazione, che nel nietzscheanesimo postmodernista è diventata una sorta di luogo comune, è stata sviluppata soprattutto dallo scrittore ed ex padre domenicano Pierre Klossowski, che l'ha resa famosa nel 1964 e nel 1972 in due celebri conferenze su Nietzsche tenute in Francia[42]. Nel suo libro *Nietzsche e il circolo vizioso* (1969), che Foucault ritiene «il più grande libro di filosofia» da lui letto (cit. in Schmid 1991, p. 325), Klossowski riferisce l'eterno ritorno di Nietzsche come il ridestarsi del soggetto ad un'infinita moltiplicazione di se stesso. Poiché Dio garantisce l'identità dell'io responsabile, la sua morte porterebbe l'io ad estinguersi e aprirebbe l'anima a tutte le identità che le sono possibili[43].

Questa argomentazione è una sorta di teismo rovesciato e tuttavia conservato. Per scardinare l'umanismo, essa ricorre ad una spiegazione religiosa che deduce l'identità dell'uomo dalla creazione e dall'immagine di Dio. Ma questa deduzione rimane ingenua tanto sul piano della storia della religione che della teoria dell'ideologia. Anzitutto, l'idea per cui Dio «garantirebbe» all'uomo un'identità omogenea è un'illusione teologica e al tempo stesso essenzialistica. Essa dissolve il fatto che anche la forma monoteistica di Dio è un'istanza conflittuale di interpellazioni antagonistiche ed è dunque essa stessa attraversata da molteplici differenze e opposizioni. Ton Veerkamp afferma questa identità molteplice quando indica Dio come «una concentrazione nella struttura ideologica» nella quale «confluiscono i più diversi criteri sociali di legittimazione»: «questo punto di concentramento» può essere invocato in maniera antagonistica. Esso viene evocato come assoluto garante dei rapporti dominanti ma

può anche esserlo, in caso di aperto conflitto, come istanza di legittimazione per i tentativi di revocare la lealtà verso di essi, cosicché una o entrambe le istanze vengono costituite come «idoli» (Veerkamp 2001, p. 917). Non è possibile stabilire una volta per tutte, dunque, se le interpellazioni religiose producano sul soggetto effetti omogeneizzanti o antagonistici, perché questo dipende dai rapporti di forza egemonici. Così, ad esempio, la separazione liberale di religione e politica rivendicata dall'illuminismo inglese è stata efficace soprattutto perché durante e dopo la Rivoluzione inglese il campo religioso si era lacerato e non era più in grado di garantire un'«identità» omogenea dei cittadini[44].

Altrettanto irrealistica è l'idea complementare di Klossowski secondo la quale con la «morte di Dio» le identità si disgregano: questa idea esclude il fatto che gli individui combattono per la coerenza delle loro diverse identità anche in maniera non teistica, una cosa che devono fare ogni giorno per essere capaci di agire. La pretesa postmodernista di oltrepassare l'umanismo si alimenta di *cliché* premoderni che sono stati messi in discussione già da molto tempo persino all'interno della teologia[45]. Infine, in tutta questa speculazione è andato perduto il fatto che in Nietzsche non era affatto in questione la morte «di Dio» bensì quella del Dio giudaico-cristiano, che può essere invocato anche da coloro che sono tormentati e afflitti: con «la *confutazione* di Dio, propriamente solo il Dio morale è confutato» dice il Nietzsche del 1885 (KSA 11, p. 624: trad. it. FP 1884-1885, p. 307). Che però nel 1888 vede rivitalizzarsi nuovamente in se stesso l'«istinto religioso, cioè l'istinto *plasmatore* di dèi»: «e quanti nuovi dèi sono ancora possibili!» (KSA 13, pp. 525-6: trad. it. FP 1881-1882, p. 6). Contro un Dio come «momento culminante» e

«culmine di potenza» dell'«esistenza» (KSA 12, p. 343: trad. it. FP 1881-1882, p. 6) Nietzsche non ha dunque nulla da obiettare.

«Questo "nuovo" Nietzsche "francese" e "di sinistra"», nota Waite, «non è mai sfuggito a questa aporia klossowskiana, a questo labirinto senza via d'uscita», (1996, p. 275). «Dove può l'uomo trovare il garante di un'identità in assenza di Dio?», chiede ad esempio Deleuze (F, p. 138/130). Foucault ha poi fatto propria l'interpretazione di Deleuze secondo la quale l'idea nietzscheana della «morte di Dio» rappresenta anzitutto un superamento della «concezione dialettica della storia»: essa si dirige in primo luogo contro un'altra morte di Dio, nella quale si celebra (hegelianamente) la riconciliazione dell'uomo con Dio o (feuerbachianamente) la sostituzione di Dio con l'uomo (NP, pp. 180, 182/235, 238). Contro questo superamento antropologico di Dio, Deleuze obietta che l'uomo è qui ancora l'«uomo reattivo», «lo schiavo che, pur presentandosi come Dio... non cessa di essere schiavo [...] il soggetto di una vita debole e svalutata» (p. 182/238): «a questo punto sembra che la dialettica si muova interamente entro i limiti delle forze reattive» (p. 183/239).

Dobbiamo fermarci un momento, adesso, per non lasciarci sfuggire la pericolosa disinvoltura di Deleuze e le sue rilevanti conseguenze. Deleuze ha di fatto assunto il punto di vista nietzscheano che denuncia come una forma di vita «reattiva» e come *«ressentiment»* della povera gente sia la religione cristiana che la sua critica «dialettica». L'«uomo» di cui Deleuze e Foucault annunciano la morte postmodernista ritrova il suo significato nietzscheano originario del «piccolo uomo» che deve essere superato mediante il «superuomo». Inoltre, Deleuze è interessato

soprattutto al fatto che questo non abbia nulla in comune «con l'essere generico dei dialettici» (NP, p. 188/245). Contro Heidegger, che lo considerava come una realizzazione dell'essenza umana, è importante per lui distaccare il «superuomo» come il totalmente altro dall'uomo e persino dall'uomo «superiore» (pp. 188, 190-1//245, 246-7).

Ma la polemica con Heidegger è bizzarra nella sua mancanza di rilevanza. Deleuze illustra l'interpretazione heideggeriana del superuomo facendo riferimento a *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?,* del 1953, in cui Heidegger dice ad esempio: «"eterno ritorno dell'uguale" è il nome che indica l'essere dell'ente. "Superuomo" è il termine che indica l'essenza dell'uomo che corrisponde a tale essere» (GA 1.7, p. 122/81). Deleuze evita di riferire che Heidegger ha esposto questa tesi già nelle lezioni su Nietzsche del 1940, *Il nichilismo europeo* e *La metafisica di Nietzsche:* nel superuomo di Nietzsche non viene anticipato un particolare tipo di uomo ma «per la prima volta, l'uomo nella forma essenziale del "tipo" *("Typus")»* (GA 1.6.2, p. 128/655) e la sua grandezza consiste nel fatto che Nietzsche pone l'essenza della volontà di potenza nella «volontà di una umanità» che «vuole se stessa come signora della terra», il «tipo (*Schlag)* di quell'umanità che per la prima volta si *vuole come* tipo» (p. 281/790). Questa interpretazione pone sia la volontà di potenza che il superuomo nel contesto del dominio del mondo e di un «bisogno di spazio» imperiale ed è chiaramente formulata secondo le esigenze della guerra di conquista nazista[46].

Siccome Deleuze non vuole parlare dell'uso che Heidegger fa di Nietzsche in relazione agli obiettivi della guerra, il dissenso si riduce al fatto che egli intende il

superuomo come un essere che si distingue dall'uomo mediante un modo di sentire, di pensare e valutare del tutto nuovo e diverso (NP, p. 188/245). Invece di decostruirla, sia Heidegger che Deleuze prendono come moneta sonante la costruzione artificiale del «superuomo». Perciò sfugge loro ciò che Nietzsche intende nella sua descrizione del rapporto oscillante tra Zarathustra e gli «uomini superiori»: egli corteggia le «class [i] ideologic [he]»[47], alle quali vuole insegnare a liberarsi da ogni riguardo verso le classi subalterne e dalle forme morali che esse contribuiscono a determinare, soprattutto la compassione e la carità. E esprime al tempo stesso il suo disappunto per il fatto che costoro ricadano sempre nelle vecchie ideologie, diventino «*devoti*» (idolatrano l'asino) e si facciano contagiare dalla plebe (hanno un *«odore* non buono»)[48]. Il «superuomo» di Nietzsche è entrambe le cose: esemplare figura della speranza aristocratico-radicale per le elites antidemocratiche ma anche figura della delusione per i perdenti con pretese di cultura, per gli intellettuali senza legami con i centri di potere e per gli esoterici dei più diversi tipi. La sua efficacia sulle ideologie protofasciste sta soprattutto nella combinazione di questi aspetti.

Rispetto a Heidegger, Deleuze ha solo costruito una variante più estraniata del superuomo, nella quale il soggetto sociale della potenza rimane nell'ombra. Questo occultamento è a sua volta una condizione necessaria per collegare nietzscheanesimo e postmodernismo. Perciò l'intepretazione postmodernista non può concentrarsi sui ritratti entusiastici che Nietzsche fa della figura «superomistica» dei "signori" ma cerca un denominatore comune nella «fine dell'uomo», che Nietzsche aveva indicato come una «malattia della pelle della terra»[49]. La

storia mostra sempre il Medesimo, dice Deleuze ricollegandosi a Nietzsche, e cioè il mondo greco è rovesciato nel suo contrario dall’uomo teoretico, Roma è rovesciata dalla Giudea, il Rinascimento dalla Riforma; perciò è inutile «difendere i forti dai deboli», perché sotto la pressione dei deboli il forte non può opporsi al «divenire-debole». Allo sguardo profondo di Nietzsche, «è il divenire reattivo di tutte le forze a costituire la vera genericità dell’uomo» (NP, pp. 193-4/251). Con Nietzsche, Deleuze rifiuta la «specie» umana perché i «deboli» hanno in essa troppa parola.

A Nietzsche erano chiari i motivi per i quali bisognava essere contro l’idea di una «specie» umana: questa idea è un punto di riferimento centrale delle morali sino ad oggi esistite e di quelle scienze che, dipendendo da esse, si preoccupano di stabilire un rapporto che va e persiste al di là degli individui, deducendone l’«eguaglianza» degli uomini — un «fantasma» artificiale, che Nietzsche spiega con il fatto che l’«istinto della *massa*» si è impadronito anche della conoscenza (KSA 9, pp. 500-1: trad. it. FP 1881-1882, p. 363). In realtà «non esiste una specie ma soltanto vari esseri individuali» (p. 508/373). Al contrario, il «suo» movimento vuole l'«eliminazione dell’uguaglianza, la creazione di superpotenti» che «stiano ben al di sopra di tutta la specie “uomo”» (KSA 10, p. 244: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 233). Anche se nelle morali sino ad oggi esistite vale solo davanti a «Dio», l’eguaglianza va eliminata: quando nello *Zarathustra* la plebe afferma «ammiccando» che non «vi sono uomini superiori» perché «l’uomo è uomo; davanti a Dio - siamo tutti eguali», la risposta suona: «Davanti a Dio! - Ma questo Dio è morto!» (Za, KSA 4, p. 356/348).

Deleuze e Foucault fanno propria questa argomentazione ma ne tralasciano il significato sociale. Tutto rimane tale e quale, anche se suona in maniera diversa: una critica del nucleo antropologico delle «morali sino a oggi esistite» e delle «scienze umane», compresa l'opposizione all'«eguaglianza» nella morale, che ancora nelle sue ultime interviste del 1983 e del 1984 Foucault respingerà, in nome della «scelta individuale» e della «differenza», come una forma di universalismo conformista e di normalizzazione[50]. «Giocare il grande gioco - mettere in gioco l'esistenza dell'umanità per raggiungere forse qualcosa di più elevato della conservazione della specie», nota Nietzsche in un abbozzo del 1883 dell'ultimo discorso di Zarathustra (KSA 10, p. 372: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 29). La proclamazione postmodernista della «morte dell'uomo» sembra voler ripetere proprio questo gioco.

Nella prossima parte indagheremo come cambia questo dispositivo teorico e politico quando Foucault, all'inizio degli anni Settanta, sostituisce gradualmente il concetto di episteme con quello di potere.

Note

[1] «Deleuze non argomenta, afferma. Deleuze non descrive, stabilisce» (Roth 2000, p. 136).

[2] Cfr. la panoramica presente in Honneth (1990, p. 12 sgg.); per il dibattito anglosassone, fortemente orientato in chiave di filosofia morale, v. i contributi in Hoy (1986) e

Ashenden/Owen (1999). Cfr. invece l’argomentazione fìlosofico-morale di Nancy Fraser, che vira decisamente in un ambito polìtico e pratico (1994, p. 56 sgg.).

[3] Un esempio di come questa polemica venga distorta è l’aneddoto di una cena del 1983 — chiaramente malriuscita - nella quale Foucault mostrò improvvisamente a Habermas con un largo sogghigno i denti da pescecane e con tono sarcastico disse: «sono forse un anarchico?» (Veyne, cit. in Eribon 1994, pp. 291-2).

[4]Lecourt 1972, pp. 108-9, 122, 127-8.

[5] Cfr. Waite 1998, pp. 2-3, 398 nn. 8-10, 419 n. 137. Sulla critica dell'«antiumanismo teorico» cfr. PIT (1979, pp. 118 sgg., 125).

[6] Tra questi, il tentativo di Lemke di ridurre il nietzscheanesimo di Foucault ad un’«ipotesi della guerra» (secondo la quale il potere andrebbe ricondotto in ultima istanza alla guerra) che verrebbe poi sostituita, più o meno dal 1976-77, dall’elaborazione del concetto di «produttività» del potere (Lemke 1997, pp. 89 sgg., 104, 109, 125, 129, 132, 141).

[7] Cfr. Frank (1983, pp. 177 sgg., 184 sgg., 191-2, 194).

[8] A questa posizione corrisponde l’utopia di Descartes di un linguaggio universale nel quale il valore rappresentativo delle parole sia fissato in maniera così precisa che tramite esso «i contadini potrebbero meglio giudicare della verità delle cose di quanto non facciano ora i filosofi» (cit. in MC, p. 217/224; cfr. 77-8, 80-1, 93, 95 sgg., 219/79, 81-3, 94-5, 97 sgg., 226).

[9] Cfr. Dreyfus/Rabinow (1983, pp. XXI, XXVII, 11, 38/16, 21, 35, 61), Frank (1983, pp. 135, 137,246, 259-60), Fink-Eitel (1990, p. 377), Forst (1990, p. 161 sgg.), Schmid (1991, p. 130 sgg.).

[10] Cfr. DE I, Nr. 39, p. 570: trad. it. in AF 1, p. 125; Nr. 40, p. 573; Nr. 41, p. 579; Nr. 42, p. 581.

[a.] Leggermente modificato, *n.d.c.*

[11] Essa è il «centro mediatore» tra la sensibilità e l'intelletto, il suo «termine medio unificante», «radice dei due ceppi» (GA 1,3, pp. 177, 196/154, 168).

[12] GA 1.3, pp. 160 sgg., 170, 196, 202/140 sgg., 168.

[13] GA 1.3, pp. 207-8, 209, 213/179-80, 181, 184.

[14] Le citazioni sono tratte dalla relazione di Schmid (1991, pp. 131,136), che rinvia a sua volta al dattiloscritto inedito (Bd. 1) dell'Archivio Foucault (pp. 106, 123, 128).

[15] Dalla fine del Settecento si afferma un «radicarsi sempre più esclusivo dell'interpretazione del mondo nell'antropologia», dice nel 1938 in *L'epoca dell'immagine del mondo* (GA 1.5, p. 93; cfr. pp. 99-100/98; cfr. n. 20).

[b.] L'ed. it. traduce *«anfangendes Wesen»* con «essenza futurativa»; preferiamo qui sottolineare la dimensione dell'«inizio», con una scelta fatta in diverse occasioni anche da altri traduttori di Heidegger, *n. d. c.*

[16] Cfr. Frank (1983, p. 246 sgg.).

[17] Con questo termine viene riassunta questa molteplicità di cose: «avere a che fare con qualcosa, approntare qualcosa, ordinare o curare qualcosa, impiegare qualcosa, [...] intraprendere, imporre, ricercare, interrogare, considerare, discutere, determinare...» (SuZ, pp. 56-7/80).

[18] Per questo concetto cfr. SuZ, p. 68 sgg./94 sgg.

[19] Anders ha sottolineato nel 1948 l'illusione di «concretezza» del «mondo» heideggeriano, i cui esempi sono presi «dalla bottega del calzolaio di provincia» (Anders 2001, p. 80): «Il territorio della concretezza di Heidegger comincia alle spalle della fame e finisce prima dell'economia e della macchina: nel mezzo sta l'esserci, che martella sul suo strumento e in tal modo rivela la "cura" e la rinascita dell'ontologia» (p. 83). Anders vede lo scambio teorico decisivo nella rimozione dei bisogni umani: «il *Dasein* è certamente molto occupato: esso martella e cuce e in questa cura "comprende" la propria prestazione. Ma *perché* egli si prende cura? Egli accenna alla sorgente della cura tutt'al più in maniera occasionale e senza trarne conseguenze filosofiche [...] Perché in verità la vita è "cura" in quanto è *fame* [...] L'uomo [è] talmente ontico che deve incorporarsi ciò che è ontico per essere in maniera "ontologica" e cioè per esistere» (p. 63).

[20] Con ciò la «fatticità mondana» dell'esserci non trova un reale riconoscimento ma viene «respinta» a favore di un progetto trascendentale del mondo, nota Pocai (2001, p. 51).

[c.] L'ed. it. traduce *«Entwurf»* con «progettazione», *n.d.c.*

[d.] L’ed. it. traduce *«freischwebend»* con «astratto», *n.d.c.*

[21] Proprio questo distingue la determinazione heideggeriana della «gettatezza» dagli usi progressivi di questo concetto in Sartre, Marcuse, Tillich, Hannah Arendt e Althusser. Su questo punto e per la critica di questo concetto in Bloch, Lukacs, Adorno e O’Brien v. Lettow (2001, p. 777 sgg.).

[22] Per il «prendersi cura» cfr. i §§ 14-24 di *Essere e tempo*; sul «Si» cfr. §§ 25-27. Il *«Si* (Man) è il «soggetto» della «quotidianità» (SuZ, p. 114/148) e determina con la sua «medietà» un «livellamento di tutte le possibilità di essere» (p. 127/164).

[23] Cfr. HF, pp. 37 sgg., 56 sgg., 541 sgg./36 sgg., 55 sgg., 441 sgg. Su questa controversia in Francia (soprattutto con Gauchet e Swain) cfr. Ferry/Renaut (1985, p. 129 sgg.).

[24] NC, pp. VIII, 201/5,210.

[25] Per il significato della discontinuità cfr. AdS, pp. 13, 76-7, 22 sgg., 36 sgg., 221-2/9, 12-3, 18 sgg., 37 sgg., 222-3; sulla riproposizione di una suddivisione delle epoche già stabilita in precedenza ibid., pp. 205 sgg., 216 sgg.,/208 sgg., 218 sgg.

[26] SP, pp. 22, 30, 38, 224, 262, 295 sgg., 323, 346/17-8, 25, 31-2, 209, 245-6, 279 sgg., 305, 324.

[27] VS, pp. 136 sgg., 152 sgg./91 sgg., 102 sgg.

[28] Sul biopotere cfr. VS, p. 181 sgg./122 sgg., DS, p. 216 sgg./209 sgg.; le tecniche della «governamentalità» si

sono sviluppate già dal Cinquecento ma vengono sbloccate solo nel Settecento: cfr. l'omonima lezione al Collège de France (1977-78) in Bröckling, Krasmann, Lemke (2000, pp. 59 sgg., 64 sgg.) e in DE II, Nr. 239, pp. 650 sgg., 656 sgg.: trad. it. in Foucault 2005a, pp. 76 sgg., 84 sgg.

[29] DE I, Nr. 13, p. 276: trad. it. in Foucault 1971, p. 70.

[30] GD, KSA 6, p. 134/107; AC, KSA 6, p. 174/138-9; cfr. KSA10, pp. 530 e 372: trad. it. FP 1882-1884, pp. 189 e. 29; KSA 11, p. 542: trad. it. FP 1884-1885, pp. 217-8; KSA 12, pp. 425-6, KSA 13, p. 18: trad. it. FP 1887-1888, pp. 78-9 e 371.

[31] Cfr. la commemorazione di Bataille *Prefazione alla trasgressione*, del 1963 (DE I, Nr. 13, p. 261 sgg.: trad. it. in Foucault 1971, p. 55 sgg.) o la recensione a *La prose d'Actéon* di Klossowski, del 1964 (DE I, Nr. 21, p. 354 sgg.: trad. it. in Foucault 1971, p. 87 sgg.).

[32] «Spesso mi hanno visto ballare», dice in *Ecce Homo*: «ero capace, allora, di andare su per i monti per sette, otto ore, senza sentire mai un qualche senso di stanchezza» (EH, KSA 6, p. 341/73). *La gaia scienza* sembra «scritto nel linguaggio del vento australe», sostiene Nietzsche nell'introduzione alla seconda edizione (1886), nella gratitudine di colui che sta guarendo e che ora «tutt'a un tratto» è assalito «dalla speranza di salute» (FW, KSA 3, p. 345/15).

[33] Su Eraclito v. EH, KSA 6, p. 313/51; sui culti misterici greci v. KSA 10, p. 340: trad. it. FP 1882-1884, vol. VII, tomo I, parte I, p. 323. Cancik indaga l'immagine di questo antico pensiero «ciclico», diffusa anche tra i critici di Nietzsche, e arriva alla conclusione che la dottrina

dell’eterno ritorno «è marginale nella cultura antica, è un esperimento di pensiero di alcuni filosofi e non, come Nietzsche vorrebbe, il dogma di una religione diffusa» (Cancik 1995, p. 114).

[34] Ad es. Jaspers (1950, p. 356/324-5); Schmid (1991, p. 327); Müller-Lauter (1999, p. 188), Ottmann (1999, p. 369 sgg.).

[35] Come teoria scientifica, la dottrina dell’eterno ritorno sarebbe oggi «difficilmente difendibile» e sembrerebbe comportare un «determinismo» che annienta «il significato normativo e imperativo» del pensiero e soprattutto il momento della scelta, ritiene anche Abel (1998, p. 256).

[e.] Leggermente modificato, *n. d. c.*

[36] La riluttanza nei confronti questa versione inclusiva si mostra nel fatto che in una prima stesura del 1881 Nietzsche promette l’eterno ritorno solo a coloro che credono in esso: «quelli che non ci credono dovranno infine *estinguersi,* per loro natura! Solo chi ritiene la sua esistenza eternamente capace di ripetersi *resterà*; ma tra *costoro* sarà possibile una condizione quale nessun utopista ha potuto immaginare» (KSA 9, p. 573: trad. it. FP 1881-1882, p. 391).

[37] Ottmann individua qui il «punto di svolta dall’ideale del distacco dalla politica alla dottrina del dominio» (1999, pp. 239-40).

[38] Cfr. GD, KSA 6, p. 134 sgg./107; AC, KSA 6, p. 174/138.

[39] Secondo Losurdo, «Il linguaggio cui [Nietzsche] ricorre per annunciare la dottrina del’eterno ritorno è chiaramente religioso: essa mira non solo alla giustificazione, ma anche alla “redenzione” della realtà nel suo complesso» (Losurdo 2002, p. 513).

[40] Insieme al *Faust* di Goethe e al *Nuovo Testamento*, lo *Zarathustra* era «l’opera più popolare che i soldati istruiti portavano con sé sui campi di battaglia per cercarvi conforto e sostegno [...] Vennero distribuite alle truppe circa 150.000 copie di un’edizione particolarmente resistente dello *Zarathustra,* pensata apposta per la guerra» (Aschheim 1996, p. 138). Tuttavia, nella miseria della guerra di posizione la sua efficacia ideologica sembra essersi consumata piuttosto in fretta (pp. 139-40). Nei cinque anni di guerra tra il 1914 e il 1919, in Germania vennero vendute 165.000 copie dello mentre nei precedenti 22 anni erano state solo 100.000 (Zapata Gaiindo 1995, p. 68).

[41] MC, pp. 396-7/411-2; 317/330-1; cfr. p. 353/367-8.

[42] Nel luglio 1964 a Royaumont e nel luglio 1972 a Cerisy-la-Salle, con l’importante partecipazione di Deleuze, Derrida, Lyotard, Eugen Fink, Sarah Kofman, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Karl Lowith, Bernard Pautrat (cfr. Waite 1996, pp. 273-4).

[43] «La ‘‘morte di Dio” (del Dio garante dell’identità dell’io responsabile) dischiude all’anima tutte le sue possibili identità» (Klossowski 1969, p. 94/96). Qui si mostra «l’io, lo *stesso* “io” si desta a una infinita moltiplicazione di *sé* e della propria vita» (p. 104/107). La moltiplicazione del sé è al tempo stesso la sua estinzione: io

«disattualizzo il mio io attuale nel volermi in *tutti gli altri io di cui devo percorrere la serie*» e con ciò «io cesso di essere io *hic et nunc* e sono suscettibile di diventare infiniti altri», e questo «significa rinunciare a esser se stessi *una volta per tutte*» (pp. 94-5/97-8).

[44] Cfr. Zaret (1989, pp. 170, 172).

[45] Nella «teologia dialettica» di Karl Barth, per esempio, la fede nel Dio biblico è intesa come l'opposto di un'identità omogenea: Dio è «vuoto», *stare campati in aria*» un «fermarsi, turbati» (Barth 1922, pp. 14,17,32, 68/15, 17, 32, 68)). Per un'interpretazione in chiave di teoria dell'ideologia cfr. Rehmann (1986, **p.** 110 sgg:) e Id. (2001c, pp. 802-3).

[46] Per le lezioni di Heidegger su Nietzsche del 1940 cfr. Zapata Gaiindo (1995, p. 158 sgg.), Farias (1988, p. 261 sgg., Losurdo (1991, p. 154 sgg.).

[47] Su questo concetto di Marx cfr. ad es. MEW 26.1, p. 274: trad. it. Marx 1954, p. 277.

[48] Ad es. Za, KSA 4, pp. 369, 388-9, 405, 408/360, 378, 394, 396-7.

[49] NP, p. 194/253; cfr. Za, KSA 4, p. 68/159 [leggermente modificato, *n.d..c.].*

[50] Della circostanza che la morale antica si rivolgeva solo ad un «ristretto numero di individui» a Foucault interessa in primo luogo il fatto che essa non accampava la pretesa «che tutti ubbidissero allo stesso schema di comportamento» (DE II, Nr. 354, p. 1519: trad. it. RdM, in AF 3, p. 264); «era una scelta personale che concerneva

una piccola elite. La ragione per compiere questa scelta era dettata dalla volontà di vivere una vita bella [...] Non penso che si possa dire che questo tipo di etica consistesse in un tentativo di normalizzare la popolazione» (GoE, p. 230/258).

Parte terza

L'introduzione di un concetto di potere neonietzscheano e le sue conseguenze

1. Nuove coordinate

Cambiano in primo luogo alcune coordinate politiche. Impressionato dal movimento del Sessantotto, Foucault compie uno spostamento a sinistra che spiazza completamente molti suoi contemporanei. Bisogna tener presente che la sua pubblicazione sino a quel momento di maggior successo, *Le parole e le cose*, del 1966, a causa del suo aspro regolamento di conti con Marx era stata interpretata da molti come un libro di «destra». Sartre lo aveva definito come «l'ultimo baluardo» che «la borghesia può ancora erigere contro Marx»[1]. Foucault si allontanava chiaramente in quel periodo anche da Althusser, che fino ad allora ne aveva sostenuto in maniera decisiva l'insegnamento e le pubblicazioni, estendendo la critica che questi aveva rivolto all'umanismo del «giovane» Marx a tutto Marx e alla dialettica in quanto tale. A questa ulteriore generalizzazione della critica all'umanismo si

riferisce lo stesso Althusser quando nel 1966 si scaglia contro le «interviste piene di cretinate su Marx» di Foucault[2]. Dal 1965 al ’66, inoltre, Foucault aveva lavorato al progetto gollista di riforma universitaria (riforma Fouchet) ed era andato vicino ad essere nominato vicedirettore del settore Università al Ministero dell'istruzione, se non fosse stato respinto per via della sua omosessualità cfr. Eribon 1989, p. 176 sgg.).

Nel marzo 1969 Foucault incontra però all’università di Tunisi un movimento studentesco militante il cui marxismo veniva da lui percepito come una sorta di energia morale di mobilitazione, secondo lo stile del mito soreliano. Legge allora con nuovo interesse Trotzky, Rosa Luxemburg, Che Guevara e gli scritti delle Black Panther[3]. Tornato a Parigi, partecipa come decano del Dipartimento di filosofia alla famosa «battaglia di Vincennes» e si impegna nell’ambiente intellettuale della «gauche proletaria». Quando nel 1970 questa organizzazione viene proibita e numerosi rappresentanti del gauchismo sono messi in carcere, Foucault fonda insieme ad altri famosi intellettuali il «gruppo d’informazione sulle prigioni» (GIP), che descrive e rende pubbliche le inumane condizioni di detenzione e le storie dei detenuti. In breve tempo questo gruppo arriva a costruire una rete di 2-3.000 intellettuali e riesce a sostenere le rivolte carcerarie nella società con un movimento di critica delle prigioni molto efficace nell’opinione pubblica. Tuttavia questo successo è di breve durata: le rivolte carcerarie del 1971-72 falliscono e vengono in parte represse nel sangue, come ad Attica, negli Stati Uniti. Si giunge ad un’ondata di suicidi e il movimento di solidarietà si scontra con il rifiuto dei lavoratori e delle loro organizzazioni. A quel punto la rifondata autoorganizzazione dei detenuti (CAP) si ribella alla

«presunzione» dei portavoce intellettuali che pretendevano di parlare in suo nome e il GIP si scioglie nel dicembre 1972[4].

Il movimento delle carceri è il punto di partenza per la prima grande ricerca sul potere disciplinare in *Sorvegliare e punire* (SP 1975), l'opera di Foucault che più di ogni altra si confronterà con Marx. Essa costituisce anche il retroterra per ciò che Foucault nel 1976 indicherà come «l'accoppiamento delle conoscenze erudite e delle memorie locali» (DS, pp. 9-10/17). Questo collegamento rende possibile un'«insurrezione dei saperi assoggettati», che si dirigono come delle «anti-scienze» contro le scienze istituzionalizzate e in particolare contro le teorie «totalitarie» del marxismo e della psicoanalisi (pp. 7-8, 10-11/16, 17-8). Foucault accentuerà in maniera sempre più aspra questa contrapposizione. *La volontà di sapere*, pubblicata nello stesso anno (VS 1976), è una resa dei conti con l'«ipotesi repressiva» del freudomarxismo. Un anno più tardi Foucault ricondurrà immediatamente a Marx il «totalitarismo» quando, in un'entusiastica recensione de *I padroni del pensiero* di André Glucksmann, indicherà le montagne di cadaveri dello stalinismo come la «verità... denudata» della teoria marxiana (DE II, Nr. 204, pp. 278-9)[5].

Balibar ha individuato nella battaglia contro Marx una delle molle essenziali della produzione di Foucault (1991, p. 40/157). Essa viveva tanto del collegamento come dell'opposizione ad un «marxismo parigino» all'epoca molto potente, che soprattutto in questa versione althusseriana oggi non esiste più. E' anzitutto quest'intima contrapposizione che ha consentito l'ascesa di Foucault nel canone del pensiero postmodernista.

2. Ricognizione: il superamento della critica dell'ideologia mediante la «molteplicità» e la «produttività» del potere

Nella letteratura su Foucault viene recepita soprattutto la sua polemica «antitotalitaria». È una ricezione che trova un punto d'appoggio nell'autointerpretazione di Foucault, che riteneva di aver superato la fissazione marxista all'economia e allo Stato mediante la scoperta di una «microfisica» del potere (SP, p. 35/30). Questa microfisica «si esercita a partire da innumerevoli punti, e nel gioco di relazioni disegnali e mobili» (VS, pp. 1234/83), in modo che, alla fine — come si dice in una intervista del 1977 —, non si fronteggiano più proletariato e borghesia ma combattiamo «tutti contro tutti» — «e c'è sempre qualcosa in noi che combatte qualcos'altro in noi» (DE II, Nr. 206, p. 311).

Prendiamo ad esempio il libro di Michèle Barret *The Politics of Truth. From Marx to Foucault (*1991), che combina una serie di varianti del congedo da Marx e le fa confluire in Foucault. Barret vuole mostrare che il lessico politico del discorso e del potere deve essere preferito a quello che parla di «ideologia, formazione sociale, classe e così via» (1991, p. 126). Questa enumerazione, con il suo frettoloso «e così via», svela l'impulso a togliere di mezzo in una volta sola l'intero blocco concettuale del materialismo storico. Segno attendibile del superamento del marxismo è per lei soprattutto il congedo dal concetto di ideologia. Barret presume insieme a Foucault che l'ideologia sia sempre un concetto opposto alla verità, sia

riferita umanisticamente ad un soggetto e non possa essere separata dalla costruzione deterministica di struttura e sovrastruttura propria del marxismo: «c’è sempre l’implicazione di un’“infrastruttura”» (pp. 123-4, 168). Sostituendo il concetto di ideologia con quello di «discorso», Foucault critica secondo Barret «il modo di pensare materialistico, che dà valore solo al mondo muto e grigio del prediscorsivo e trascura la creazione produttiva di discorso» (p. 131). Questa esposizione dimentica il fatto che già le *Tesi su Feuerbach* di Marx criticano questo fissarsi su un mondo esterno “prediscorsivo” e muto come un materialismo «dell'*oggetto*» o dell’«*intuizione*» e gli contrappongono un «nuovo» materialismo che deriva dall'«*attività sensibile umana*» (MEW 3, pp. 5 e 6: trad. it. Marx 1972, pp. 3 e 5) ma Barret lo ignora e prosegue. Il passo successivo nel superamento di Marx, dice, consiste nella riscoperta di Nietzsche, che consente a Foucault nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (NGH 1971) di sostituire la concezione lineare della storia, stretta tra la ricerca delle origini e un fine teleologico, con una «genealogia» decentrata, interessata a una pluralità di «provenienze»: «di pensare la differenza piuttosto che la somiglianza, i principi piuttosto che un principio, gli accidenti esteriori piuttosto che una verità interna» (Barrett 1991, p. 132). Su questa base, Foucault avrebbe infine sviluppato una serie di concetti di teoria sociale che rompono completamente con il paradigma di una struttura sociale determinante. Il suo concetto di potere «era completamente simpatetico al suo interesse per il gioco polimorfico delle dipendenze reciproche», un gioco che non è localizzabile in apparati ma si compie attraverso microoperazioni (pp. 131, 134).

Bisogna cercare a lungo in letteratura per trovare autori o autrici che *non* condividano in linea di principio questa interpretazione delle acquisizioni di Foucault, qualunque cosa possano poi criticare nella sua teoria Che il nesso di potere e sapere assunto da Nietzsche sia «più radicale» ed abbia «una portata ben altrimenti importante» di ogni analisi marxista dei condizionamenti del sapere è una cosa ovvia, ad esempio, per Dreyfus e Rabinow (1983, p. 115/141). È un'opinione pressoché unanime che Foucault afferri in tal modo un piano di realtà in qualche modo «più profondo» di quanto non faccia la «mera» teoria dell'ideologia, perché questa sembra conoscere solo fenomeni della coscienza. Mark Poster approva perciò il congedo dal concetto di ideologia mediante l'idea niezscheana del prospettivismo di tutti i discorsi, perché in tal modo la pretesa universalistica di emancipazione propria del marxismo può essere superata da una «tendenza al pluralismo» (1984, p. 84 sgg.). Barry Smart apprezza soprattutto il fatto che mediante il potere «multiplo» di Foucault è possibile liberare il concetto gramsciano di egemonia dalla sua problematizzazione ancora marxista del rapporto struttura-sovrastruttura e dalla critica dell'ideologia. A causa del suo incentrarsi sul corpo, Lemke considera poi il concetto di potere di Foucault come «più materialistico» della questione dell'ideologia, visto che egli ha già vincolato quest'ultima ad un «primato della coscienza» (1997, p. 92).

E' indicativo dell'attrattiva di questo superamento di Marx, Gramsci «e così via» il fatto che quei risultati di Foucault che vanno in questa direzione vengano apprezzati anche da quei critici che gli rimproverano una «concezione monistica del potere» (Honneth 1985, p. 170/220). Honneth legge la microfisica del potere anzitutto come un «modello

teorico d'azione» che nonostante le sue oscurità sarebbe superiore tanto alla teoria althusseriana degli apparati ideologici di Stato quanto alla fissazione di Horkheimer e Adorno sull'apparato amministrativo centrale (pp. 174, 176 sgg./224, 226 sgg.). La sua critica si rivolge solo al fatto che Foucault non può spiegare la stabilizzazione e l'istituzionalizzazione dei rapporti di potere decentralizzati e i risultati delle azioni così ottenute poiché egli non coglie il significato di ciò che è «normativo» (pp. 180-1, 194/231, 244 sgg.). Nancy Fraser, che pure rimprovera a Foucault la mancanza di una solida «prospettiva normativa», sottolinea che il suo merito consiste nell'aver dimostrato, contro le concezioni del potere incentrate sullo Stato e contro quelle economicistiche, «che il potere moderno è "capillare" e cioè già attivo sul piano più basso del corpo sociale, nelle pratiche sociali quotidiane» (1994, p. 31). In entrambi i casi viene presupposto ciò che bisognerebbe anzitutto verificare e cioè che Foucault possa realmente mantenere la promessa di pensare nella loro molteplicità, mediante il proprio concetto di potere, le pratiche della vita quotidiana e i conflitti che in essa si svolgono.

La critica al monismo del potere in Foucault è troppo limitata se con essa si intende solo una sottovalutazione di ciò che è «normativo». Da un lato, essa si concentra su un aspetto rispetto al quale l'approccio di Foucault ha un punto di forza assolutamente certo: ci sono ottime ragioni per analizzare in chiave di teoria dell'ideologia e di teoria del potere anche la costruzione di norme e valori consensuali per mostrarne i rapporti di forza sociali soggiaccenti, rapporti dai quali dipendono anche le loro interpretazioni vigenti. Se si segue ad esempio Bourdieu, secondo il quale il «potere simbolico» è caratterizzato dal fatto di «imporre dei significati come legittimi dissimulando

i rapporti di forza si cui si basa la sua forza» (Bourdieu 1972, p. 44), il richiamo alle norme non deve essere visto come un al di là rispetto alle strategie del potere ma come una loro parte integrante[6]. Considerata a partire dal concetto di “campo” e di “*habitus*” proposto da Bourdieu, l’obiezione formulata da Honneth di una stabilizzazione (*Verstetigung*) del potere non andrebbe considerata come un problema di «accordo normativo» ma dovrebbe essere indagata sul piano delle strategie con cui le distinzioni sociali del potere vengono accumulate sul piano materiale e simbolico[7]. D’altra parte, la critica rivolta a Foucault in nome del normativo si ferma a metà strada: il problema del concetto di potere di Foucault non sta solo nel fatto che egli non può pensare l’istituzionalizzazione «normativa» ma anche, come Honneth nota in un altro contesto, in un funzionalismo nel quale «i processi storici della lotta sociale sono, nel loro complesso, spariti... dietro un proceso sistematico di continuo perfezionamento delle tecniche di potere» (Honneth 1985, p. 195/246).

La critica teorica non avrebbe dovuto trincerarsi dietro la questione della norma ma immischiarsi nella costruzione del concetto stesso di potere in Foucault. Questa costruzione è caratterizzata soprattutto da una contraddizione: da un lato il potere viene determinato come una pura grandezza relazionale, «potere relazionale» (SP, p. 208/194), fino alla famosa definizione «nominalistica» secondo la quale esso sarebbe solo «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data» (VS, pp. 122-3/83). Dall’altro, esso emerge simultaneamente come un soggetto al quale viene attribuita una proprietà determinata — che sia quella di una «guerra» sublimata o, più tardi (negli anni Ottanta), quella di un rapporto di forze mobile e reciproche,

caratterizzato dalla qualità della «libertà». Il potere è non solo «onnipresente» (ibid.) ma è anche in grado di penetrare senza difficoltà e in profondità tutti i campi sociali, così come di «produrre» i loro ambiti oggettuali e le loro soggettività. Poulantzas ha fatto notare come dietro la retorica foucaultiana della molteplicità si nasconda un essenzialismo che trasforma nuovamente il concetto «relazionale» di potere in un onnipotente *«Maître-Pouvoir»* (Poulantzas 1978, pp. 165-6/198).

La sfuggente questione della molteplicità del potere è spesso associata in letteratura a quella non meno sfuggente della sua «produttività», attraverso la cui scoperta Foucault avrebbe superato la «semplice» critica marxista dello sfruttamento, del dominio e dell'ideologia. Vorrei soffermarmi ad esempio sullo studio di Thomas Lemke (1997), che con dovizia di materiali fa proprie molte delle critiche al «monismo del potere» di Foucault e le risolve — per così dire — "foucaultianamente" e cioè nel quadro dell'autocritica fornita da Foucault stesso. La strategia di Lemke consiste nel limitare il rimprovero di un funzionalismo unilaterale del potere alla prima fase, caratterizzata da un concetto di potere che viene dipinto in maniera ancora «repressiva»; una fase che verrebbe però successivamente superata dalla progressiva scoperta della «produttività» del potere.

L'interpretazione di Lemke è questa: in *L'ordine del discorso,* del 1971, Foucault tematizzava il potere anzitutto come «esclusione» esterna e come «scarsità» interna, pensandone il rapporto con il discorso come un rapporto ancora negativo (Lemke 1997, pp. 51, 53). In *Sorvegliare e punire* egli farebbe un passo decisivo oltre la concezione «negativa» del potere, indicando come il potere

disciplinare riunisca la sottomissione e l'utilità economica in un «ciclo produttivo che si rafforza» (p. 71). Il difetto starebbe qui nel fatto che la «concezione strategico-positiva» del potere è ancora legata all'«ipotesi di Nietzsche» secondo la quale i rapporti di potere derivavano in ultima analisi dalla «guerra» (pp. 104, 107). Il termine è coniato da Foucault stesso, che a questa «ipotesi di Nietzsche» dedicava nel 1976 la sua lezione *"Dobbiamo difendere la società"* (DS p. 17/23). Secondo Lemke, attraverso l'ipotesi della guerra Foucault si mostrerebbe ancora legato a quell'«ipotesi repressiva» che pure avrebbe voluto superare. La sua genealogia seguirebbe ancora un «modello di spiegazione monocausale», porrebbe l'accento unilateralmente sui processi di sottomissione e ridurrebbe la soggettività ad un effetto della «disciplina», che nonostante l'evocazione del suo carattere produttivo rimarrebbe in ultima analisi «negativa» (Lemke 1997, pp. 109, 111, 114-5).

Dopo questa lettura però, in *La volontà di sapere* - primo volume della *Storia della sessualità,* del 1976 -, Foucault ha rivisto l'«ipotesi di Nietzsche» perché non ha più dedotto in maniera monocausale il potere dalla guerra ma è partito dal fatto che la «molteplicità di rapporti di forza può essere codificata... o nella forma della "guerra" o nella forma della "politica"» (VS p. 123/83). Lemke vede qui un passo decisivo verso la comprensione della «produttività e positività» del potere, che verrà ulteriormente ampliata nei successivi studi sulla governamentalità del 1978 e del 1979 (Lemke 1997, pp. 141, 143 sgg., 190-1). Come è noto, il termine «produttivo» si caratterizza in Foucault in opposizione a quello di «repressione» ed esprime il fatto che il potere non esclude, non opprime né occulta ma semmai produce gli ambiti oggettuali e gli ambiti del

sapere (come quello dell'«uomo», della «sessualità» e del «sesso») così come i corrispondenti soggetti e i loro comportamenti. «Positivo» indica inoltre una valutazione sempre più positiva del potere, che negli anni Ottanta Foucault distingue dalla violenza e dal dominio per accostarlo alla «libertà» e all'«etica» (p. 310 sgg.).

L'immagine straordinariamente linerare di un concetto di potere sempre «più produttivo» proposta da Lemke ci ha condotti all'ultima fase di Foucault, che Honneth ha indicato come la sua «singolare svolta» verso la morale (1990, p. 17) e che in letteratura, in maniera controversa, viene celebrata come la scoperta di un modello di etica «postteleologica» (Schmid 1991, p. 307) oppure criticata come una regressione conservatrice ad un «privatismo di gruppo» (Kammler 1986, pp. 203-4) e ad un estetismo privilegiato (Rochlitz 1989, p. *297)*[8.] Non è il caso di immischiarsi in questa disputa, perché in essa scompare la cosa decisiva e cioè quella peculiare astrattezza del concetto foucaultiano di potere che sta alla base tanto dell'«ipotesi della guerra» come dell'ipotesi «libertà/etica» e che, sola, rende possibile il loro scambio. Come spiegare il fatto che Foucault intenda per tanti anni il potere moderno come «la guerra continuata con altri mezzi», rovesciando la massima di Clausewitz, (DS, p. 16/22) mentre poi lo definisca secondo una reciprocità nella quale si incontrano soprattutto «relazioni mobili [...] reversibili e instabili», senza le quali nessuna società potrebbe vivere e al cui centro starebbe l'«intransitività della libertà»[9 a]? Non ci sarebbe nulla da obiettare in linea di principio contro un concetto di potere essenzialmente positivo, centrato attorno alla questione della capacità di azione sociale. Ma perché determinare il potere in maniera sempre «più produttiva» dovrebbe essere di per sé un progresso della

conoscenza, se alla fine i rapporti strutturali di dominio, insieme agli apparati della repressione e della violenza amministrativa che li incorniciano, sono caduti fuori da questa analisi del potere? Non intendo affermare che le relazioni mobili e reversibili elevate dall'ultimo Foucault a paradigma non dovrebbero essere analizzate in quanto relazioni di potere. Ma non c'è nessuna ragione per sostenere una sorta di nuovo evoluzionismo, che ritenga questa posizione più avanzata rispetto a quando Foucault analizzava le relazioni presenti nella prigione, relazioni evidentemente non reversibili, come un potere «ancora» disciplinare. Perché dovrebbe essere di per sé preferibile pensare il potere secondo il paradigma "produttivo" di un reciproco gioco d'amore piuttosto che secondo il paradigma "negativo" della «guerra» sublimata, mentre sarebbe invece più utile determinare il concetto «relazionale» di potere a partire dalle relazioni sociali di volta in volta vigenti?

Un quarto di secolo dopo la crisi del «marxismo parigino», è giunto il momento di riflettere sul prezzo intellettuale e politico del «superamento» foucaultiano del marxismo. Di seguito svilupperemo e documenteremo la tesi secondo la quale la contraddizione tra retorica della molteplicità ed essenzialismo in Foucault è legata al fatto che egli si fa indicare da Nietzsche il suo concetto di potere. E' insufficiente ridurre il nietzscheanesimo di Foucault alla figura di un'«ipotesi della guerra» che viene poi superata grazie ad un concetto di potere «produttivo», come fa Lemke. La «produttività» del potere: proprio questo *è* Nietzsche, nella misura in cui concepiva la sua «volontà di potenza» come l'unica e onnipresente forza produttiva nella natura, nell'individuo e nella società[10]. In ogni caso, bisognerebbe determinare più rigorosamente

questa differenza. Foucault stesso individuava l'infuenza di Nietzsche soprattutto nel nesso tra potere e verità, in nome del quale egli aveva congedato la critica marxista dell'alienazione e dell'ideologia e che fino all'ultimo costituirà il nucleo del suo concetto «produttivo» di potere. Su questo nesso si basa non solo la confutazione dell'«ipotesi repressiva» freudo-marxista in *La volontà di sapere* ma anche l'impostazione degli studi dei discorsi sulla sessualità nella polis greca, negli stoici e nel cristianesimo delle origini[11]. Negli anni Settanta il nietzscheanesimo di Foucault consiste soprattutto nella sostituzione della critica dell'ideologia con una critica finzionalistica della «verità» e nella costruzione di un concetto di potere che soggiace ai rapporti sociali come un piano ontologico «più profondo».

La nostra rilettura si concentra soprattutto sulla fase di formazione di questa costellazione concettuale, tra il 1969 e il 1972. In questo periodo, che è anche la fase del suo *engagement* radicale a sinistra, Foucault incontra un primo concetto di ideologia di Althusser e al tempo stesso se ne discosta, risolvendolo dapprima nella categoria del «sapere» per poi farlo passare, attraverso il collegamento nietzscheano di verità e volontà di potenza, nella categoria del potere.

3. Il dissolvimento dell'ideologia nel «sapere»

Nel passaggio citato da Barrett, Foucault spiega il proprio rifiuto del concetto di ideologia con il fatto che questo termine è posto sempre «in opposizione virtuale con

qualcosa che sarebbe la verità», è riferito «a qualcosa come un soggetto» ed è subordinato ad una «determinante economica» (DE II, Nr. 192, p. 148: trad. it. MdP, p. 12). Questa osservazione risale al giugno 1976. Sei anni prima, nel 1970, Alhtusser aveva respinto punto per punto nel suo saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato* le tre obiezioni di Foucault. Contro l'idea tradizionale che oppone l'ideologia come «falsa coscienza» alla verità, Althusser aveva sottolineato la sua «esistenza materiale» e cioè un funzionamento inscritto nelle pratiche e nei rituali di un apparato ideologico materiale (AIS, p. 298 sgg./102 sgg.), funzionamento che deve essere ricostruito dall'esterno verso l'interno: «mettetevi in ginocchio, muovete le labbra con la preghiera, e crederete» (p. 301/106)[12]. Secondo Althusser, l'ideologia non va affatto compresa a partire da un «soggetto» ma si caratterizza, al contrario, proprio per il fatto che mediante un «interpellare (*interpellation*)» costituisce gli individui come «soggetti» e cioè come soggiogati alla forma della libertà (pp. 302-3/108). Infine, Althusser non ha più concepito l'ideologia come un edificio di idee sottomesso all'«economia» o che ne deriva o che la rispecchia ma come una formazione sovrastrutturale materiale dotata di proprie leggi, il cui scopo è la riproduzione dei rapporti di produzione e delle loro forze di lavoro (p. 269 sgg./72 sgg.).

Ci imbattiamo qui in una strategia costante in Foucault, che consiste nel ridurre la portata teorica del concetto di ideologia per poter delineare meglio il proprio concetto di potere[13]. In effetti, già nella *Archeologia del sapere,* del 1969 (cit. AdS, fr/it), Foucault si era discostato da un primo concetto di ideologia proposto da Althusser, che precedeva i successivi approcci di questo ad una teoria storico-materialistica dell'ideologia.

Foucault incontra il problema dell’ideologia nel suo tentativo di «mostrare positiva-mente come una scienza s’inserisca e funzioni nell’elemento del sapere». Si avrebbe un funzionamento ideologico della scienza là «dove la scienza si staglia sul sapere *(se découpe sur le savoir)»,* dove essa si «localizza» in esso, dove «trova il suo posto in una regolarità discorsiva», funziona in un campo di pratiche discorsive; in breve: dove essa stessa esiste come «pratica discorsiva» (AdS, p. 242/241-2).

Questa collocazione dell’ideologia è però ingannevole. E' quanto mostra già questa controdomanda: dov’è che la scienza *non* esiste come «pratica discorsiva» e *non* è localizzata nel «sapere»? Come il concetto di «archivio», quello di «sapere» non indica in Foucault una quantità di elementi di conoscenza empiricamente presenti ma un piano di determinazione che sta più in profondità e che stabilisce, come un set di «regole», «ciò che si è dovuto o si deve dire perché possa realizzarsi un discorso» e che dunque costituisce, esso solo, «ciò che consente di costruire delle proposizioni coerenti (o no)» e di «svolgere delle teorie» (pp. 237-8/237-8). Se la questione viene posta in questo modo, non ci sono da una parte la scienza e dall’altra il sapere e il problema dell’ideologia non è nel loro rapporto: piuttosto, la scienza è essa stessa un «sapere» che ha oltrepassato determinate soglie (ad esempio quella dell’epistemologizzazione o della formalizzazione) (pp. 243-4/244). In effetti, ci sono buone ragioni per mettere in discussione la contrapposizione di «scienza» e «sapere» e con ciò quella di epistemologia e archeologia (p. 233/232). Ma dove rimane l’ideologia in questo ordine concettuale?

Nelle prime frasi introduttive Foucault ha congedato il problema dell'ideologia ancor prima di averlo sollevato. Sollevare questo problema avrebbe significato porre la domanda sulle specifiche forme e modalità di funzionamento, tanto nel «sapere» quanto nella «scienza», che rafforzano le tendenze ad un inserimento spontaneo nei rapporti di dominio vigenti, indeboliscono le disposizioni alla resistenza, ostacolano soluzioni generalizzabili. Questa interrogazione analitica, che scomporrebbe le formazioni discorsive di una società in dimensioni differenti, non è però possibile nell'«archeologia» di Foucault, perché non sarebbe compatibile con lo status produttivo del suo concetto di regola.

Secondo Dominique Lecourt, il testo di Foucault è una risposta ad «alcuni libri già vecchi» in cui Althusser si era prefisso di contrapporre scienza e ideologia sulla base del concetto di Bachelard di una *coupure o rupture*[14]. Lecourt pensa a *Per Marx* e a *Leggere il Capitale,* in cui Althusser affronta la questione dell'ideologia ponendola prevalentemente in relazione con l'umanismo del giovane Marx, che a suo avviso viene sostituito più o meno dal 1845 da una scienza del materialismo storico. Un confronto dei testi mostra tuttavia non solo il punto in cui Foucault si volge contro questa contrapposizione althusseriana ma mostra anche che è precisamente da là che in un primo momento egli aveva tratto il proprio concetto di ideologia. In *Per Marx,* la sfera dell'ideologia non è ancora compresa come un'istanza materiale degli «apparati ideologici di Stato» ma, in generale, come un rapporto «vissuto», necessariamente immaginario, con il mondo. In questo senso, l'ideologia è legata ad ogni pratica sociale ed è con ciò imprescindibile per ogni società[15]. In questa prima concezione, che comunque Althusser non abbandonerà del

tutto nemmeno più tardi, l'ideologia viene intesa come una proprietà naturale di carattere generalmente antropologico e non sociale. Essa funziona come un «sistema di rappresentazioni» (immagini, miti, idee) e si distingue dalla scienza «per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica»[16]. Che Althusser assegni alla sfera ideologica proprio la «funzione pratico-sociale», mentre alla scienza rimane solo la «pratica teorica», rientra negli anacronismi di un concetto «antiumanistico» di ideologia, che con l'identificazione di quest'ultima con la prassi soggettiva in quanto tale non può ottenere alcun rigore analitico[17].

In questo contesto, è importante non fissare l'obiezione di Foucault su un falso problema. Foucault non si rivolge affatto contro questa concezione troppo generale dell'ideologia in Althusser ma semmai la presuppone, in quanto identifica il funzionamento ideologico della scienza con la sua esistenza come «pratica discorsiva». Solo con il passo successivo le loro strade si separano. Althusser si richiama ad un passaggio *Introduzione alla critica dell'economia polìtica* di Marx in cui il pensiero scientifico viene indicato come un'«elaborazione in concetti dell'intuizione e dell'immagine» (MEW 13, p. 632: trad. it. Marx 1986, p. 35). Egli interpreta questa «intuizione e rappresentazione» come ideologia (nel senso di un rapporto pratico vissuto con il mondo) che entra come «materia prima» *(généralité I)* nel processo dell'elaborazione scientifica e può essere lì trasformata in «concetti» dalla «pratica teorica» della critica e cioè sostituita da quella «generalità... "concreta" che è una conoscenza» *(généralité III)* (PM, pp. 186-7/161-2). La possibilità di questa «depurazione» tramite la critica dell'ideologia viene presentata con l'esempio di Marx, il quale (nella lettura di

Althusser) nel corso di una «rivoluzione teorica» ha riconosciuto come ideologia le categorie umanistiche di «uomo», della sua «alienazione» e così via e le ha sostituite con un nuovo set di concetti storico-materialistici (rapporti di produzione, struttura, sovrastruttura etc.) (PM, p. 233 sgg./202 sgg.).

Ci interessano anzitutto non le debolezze della contrapposizione tra ideologia e scienza, che Althusser stesso rimarcherà nella sua *Autocritica* come «errore *teoricista»*[18], ma le debolezze delle risposte di Foucault, che si rivolgono genericamente in maniera oscura e indiretta contro la prospettiva di un'elaborazione scientifica delle surdeterminazioni ideologiche. Che l'ideologia non sia «esclusa dall'ambito della scientificità» (AdS, p. 242/243)[b] non è una vera obiezione. Anche Althusser sottolinea come non ci sia nessuna scienza «pura» e vuole perciò rintracciare il funzionamento dell'ideologia all'interno della scienza per trasformarla in conoscenze attraverso una «*dialettica* materialista» (PM, pp. 171-2/146). Che l'ideologia non vada superata semplicemente mediante la correzione degli «errori» scientifici (AdS, p. 243/243) è ovvio nel concetto di ideologia dalle sfumature psicoanalitiche di Althusser.

La pretesa di mostrare il funzionamento dell'ideologia non mediante la dimostrazione delle contraddizioni, dei vuoti e delle sue carenze ma sul piano della «positività» di ciò che è scientifico (ibid.) si rivolge implicitamente contro il concetto althusseriano di una «lettura sintomale». Ma anche qui il problema teorico viene sottovalutato sino a diventare irriconoscibile. Perché Althusser non impiegava affatto questo concetto, che aveva sviluppato secondo l'esempio della trattazione marxiana dell'economia

classica, nel senso di una critica che a partire dal proprio livello di riflessione registra dall'esterno le lacune e i vuoti e fa i conti con le convinzioni che ne derivano (LLC pp. 16-7/19). E' importante anzitutto un secondo tipo di lettura, secondo la quale Marx scopre la «relazione invisibile necessaria» tra il campo di ciò che è conosciuto e di ciò che non lo è, decifra ciò che non è visto *(bévue)* in ciò che è visto *(vue)* e come una forma del vedere, il non-saputo nelle evidenze più forti, il silenzio nel discorso[19]. «Sintomale» significa qui un procedimento che consiste nel leggere i punti di rottura di un testo (ad esempio una risposta senza relativa domanda) come sintomi di un secondo testo latente. In tal modo, la critica dell'ideologia viene esposta alle esigenze più forti dell'analisi testuale: si tratta di una critica «dal di dentro», che percuote e sottopone a verifica il testo secondo la sua stessa logica e nella sua stessa prospettiva[20]. E' necessaria però qui la difficile arte di saperlo leggere a partire dalle sue pagine migliori, impigliarlo nelle sue contraddizioni e ricostruire a partire da questo confronto la strutturazione sociale dell'ordinamento dei problemi in esso contenuti e i confini interni a questa.

Foucault riduce questo progetto di una critica immanente dell'ideologia ad una presentazione di «vuoti» e «carenze», che vorrebbe sostituire mediante la propria descrizione della «positività» di ciò che è scientifico. Ma in questo «beato positivismo»[21] l'esposizione dei punti di vista diversi presenti nella scienza non è più contemplata. Foucault nasconde il proprio abbandono della critica con la proposta, che suona come radicale, di criticare il funzionamento ideologico di una scienza rimettendola «in questione come formazione discorsiva» (AdS, p. 243/243). Ma così ha solo spostato il problema su un altro terreno.

Perché mettere in discussione la scienza come una formazione discorsiva e di sapere significherebbe analizzarla come campo di opposizioni strutturate sul quale (e attorno al quale) si affrontano diverse posizioni sociali. Quella di Foucault è una proposta pseudocritica perché ha rinunciato ad analizzare i conflitti che sono presenti nell'apparato sociale della scienza tra le dimensioni di una produzione di conoscenza «orizzontale» e quelle di un sapere orientato al dominio e al profitto. Viene congedata l'esigenza stessa di una scienza critica dell'ideologia.

Questo procedimento mostra la debolezza teoretica dell'althusserismo, che si esprime tra l'altro nel rimprovero un po' naïf mosso a Foucault da Lecourt di non «aver confidato» nel materialismo storico[22]. La debolezza dell'althusserismo è nella sua combinazione contraddittoria tra la critica dell'ideologia e un concetto «neutrale» di ideologia. In Althusser la scienza si oppone alla forma "ideologica" sovrastorica e onnipresente del soggetto «ma solo al prezzo di distaccarsi dal processo vitale umano», notava criticamente il Projekt Ideologietheorie: «la negazione della sfera ideologica mediante la scienza rimane astratta: e cioè senza un punto di vista nella prassi umana stessa» (PIT 1979, p. 127)[23]. Nell'abbattere questo bastione, Foucault ha dalla sua parte il «buon senso». Il concetto di ideologia «neutrale» e non specificamente legato al dominio che Althusser ha tratto da Lacan, invece, non viene affatto respinto da Foucault. Esso gli consente, al contrario, di non indagare in chiave di critica dell'ideologia quel funzionamento della scienza e delle formazioni del sapere che è rivolto alla riproduzione del dominio. In questo senso, è logicamente coerente che Foucault risolva il termine di "ideologia" in quello di "formazione discorsiva" e più tardi in quello di "potere". Al tempo

stesso, riassorbe tacitamente nella propria concezione del potere alcune definizioni centrali di Althusser come la sovrastoricità dell'ideologia, i suoi «effetti», la «costituzione del soggetto» da essa messa in atto, etc. Gli althusseriani (con l'importante eccezione di Poulantzas, che su questo punto era più che altro gramsciano) possono perciò opporre ben poca resistenza a questa espropriazione, perché Foucault stesso opera con gli strumenti di un althusserismo a metà, un althusserismo parassitario, che egli gioca contro i tentativi di un'analisi materialistica dell'ideologia.

Lungi dall'aver superato la teoria althusseriana dell'ideologia, come la letteratura su Foucault afferma quasi all'unisono, Foucault si è solo distaccato dalla prima versione di un concetto di «ideologia in generale» che non solo precedeva l'elaborazione di un concetto di ideologia materialistico e analitico ma che l'avrebbe ostacolato anche in seguito. Nella sua *Autocritica,* Althusser ha definito la propria contrapposizione di scienza e ideologia come una costruzione razionalistica che non teneva conto del significato delle lotte sociali[24]. Quell'opposizione andrebbe rielaborata come una produzione complessa di conoscenze «in cui si combinano i conflitti di classe delle ideologie pratiche, le ideologie teoriche, le scienze esistenti e la filosofia», in modo che la stessa filosofia andrebbe di nuovo intesa come «lotta di classe teorica»[25]. Nonostante il suo riduzionismo classista, questa proposta è fruttuosa nella misura in cui riprende in parte l'esigenza di Foucault di pensare il rapporto di scienza e ideologia a partire dal «sapere». Soprattutto, però, questa proposta cerca di prendere in parola la retorica della critica proprio là dove Foucault non pensa affatto di metterla in pratica: intendere il «sapere» stesso non come un sistema di regole strutturali

profondo ma come parte integrante di produzioni sociali strutturate in maniera contrapposta.

Foucault non si confronterà più con questa elaborazione storico-materialistica del concetto di ideologia. Poiché non pensa la sfera ideologica come un’istanza materielle, egli rimane rinchiuso, come ha mostrato Lecourt, in un «circolo archeologico» (1972, p. 122): nella ricerca dei nessi tra le formazioni discorsive e il loro «regime di materialità» istituzionale egli si imbatte sempre di nuovo nella regolarità dei discorsi stessi. « L' *Archeologia», * dice Lecourt, «alberga essa stessa un’ideologia teorica» (p. 133). Senza menzionare la critica di Lecourt, anche Dreyfus e Rabinow hanno indicato il «fallimento metodologico» dell '*Archeologia,* che essi individuano nell’oscillazione tra un concetto di regola descrittivo ed uno prescrittivo: Foucault «deve riferire il potere produttivo rivelato dalle pratiche discorsive alle regolarità di queste stesse pratiche [...] regolarità le quali si autoregolano» (Dreyfus/Rabinow 1983, p. 84/109). A loro avviso, Foucault avrebbe dovuto limitarsi alla descrizione delle prassi discorsive invece di impegnarsi in una spiegazione teorica generale della loro determinazione (ibid.). Questa è però una proposta di soluzione empiristica, che non contribuisce affatto a risolvere il problema teorico formulato da Lecourt di un legame tra teoria dell’ideologia e teoria del discorso[26].

A questo punto però - nello stesso momento della sua ripoliticizzazione radicale di sinistra a Vincennes — Foucault intraprende un nuovo ritorno a Nietzsche. Questo gli consente di porre alla base del «sapere» una «volontà di sapere» che egli, attraverso la «volontà di verità», risolverà poi nel «potere».

4. L’alternativa neonietzscheana: «tutto è messa in scena»

Nello stesso periodo in cui Althusser — con il saggio sugli apparati ideologici di Stato, scritto nel 1969-70 e pubblicato nel 1970 - comincia a elaborare un concetto materialistico della sfera ideologica, Foucault riprende la propria lettura di Nietzsche. Nel 1969 tiene a Vincennes un corso su «Nietzsche e la genealogia» da cui deriverà poi il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (NGH 1971). Nel semestre invernale 1970-71 terrà al Collège de France un nuovo corso, *La volonté de savoir,* nel quale si occupa del concetto nietzscheano di «volontà di sapere». Nel dicembre 1970, sempre al Collège de France, tiene la sua prolusione *L’ordine del discorso* (OD), in cui introduce per la prima volta il concetto di potere.

Foucault formula la sua idea fondamentale già nel 1967, in un contributo - *Nietzsche, Freud, Marx* - nel quale si occupa del primato, affermato da Nietzsche, dell’interpretazione rispetto al segno: «non c’è niente di assolutamente primario da interpretare» perché tutto è già sempre intepretazione; «*au-dessous de tout ce qui parie»,* e cioè al di sotto di ogni azione linguistica, si nasconde un rapporto di violenza (DE I, Nr. 46, p. 600: trad. it. in AF 1, pp. 143-5). Con questa identificazione indimostrata tra il primato dell’«interpretazione» e il «rapporto... di violenza», Foucault ha già determinato «ogni parlare» in una maniera essenzialistica che nel *resumé* di *La volontà di sapere* dovrà soltanto sviluppare. La «volontà» che ora egli vuol porre alla base delle pratiche discorsive come «giustificazione teorica» (DE I, Nr. 101, p. 1110: trad. it. Foucault 1999, pp. 14-5) è «anonima e polimorfa» ma Foucault sa bene con

cosa si ha qui a che fare. Perché Nietzsche ha scoperto che la conoscenza è un'«invenzione» dietro la quale si nasconde qualcosa di completamente diverso e cioè un gioco degli istinti, del desiderio e della volontà di appropriazione. La conoscenza non nasce dall'equilibrio ma dall'odio tra questi istinti; non è legata al piacere e alla felicità, come presumeva Aristotele, ma «alla lotta, all'odio, alla cattiveria»; da essi deriva «la distinzione del vero e del falso»; la verità non è che l'«effetto di una falsificazione» (pp. 1111-2).

In *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Nietzsche è colui che ha riconosciuto come dietro la verità risieda «la proliferazione millenaria degli errori». Questo spiega anche la presunzione di voler respingere in suo nome l'errore e di volersi contrapporre all'apparenza: questa pretesa fa parte di quella «storia di un errore che ha nome verità» (NGH, p. 1007/33). Perché se si interroga con più precisione la passione per la verità, ci si imbatte nella «volontà di sapere», che significa di nuovo «istinto, passione, accanimento inquisitorio, raffinatezza crudele, cattiveria» (p. 1023/52). L'analisi storica di questo grande volere-sapere *(ce grand vuoloir-savoir*) dell'umanità mostrerebbe come non sia possibile una giustificazione di ciò che è vero, perché ogni conoscenza si fonda sull'«ingiustizia». Lo stesso istinto di conoscenza è malvagio, omicida, e non può fare nulla per la felicità degli uomini. Con ciò viene anche deciso che il voler-sapere non è legato all'affermazione di un soggetto libero ma riunisce sempre più in se stesso istinti di violenza (ibid.).

L'idea secondo la quale la «verità» non sarebbe altro che violenza sublimata e che proprio mediante la «volontà di sapere» il potere si estende fino alle microstrutture della

società e dei soggetti sarà alla base delle analisi foucaultiane del potere negli anni Settanta. Essa è diventata inoltre una specie di formula fondamentale grazie alla quale, ritornando a Nietzsche, gli intellettuali postmodernisti sono riusciti ad attribuire sia alla critica marxiana dell'ideologia che al freudomarxismo una fissazione tradizionale sull'idea di una verità repressa e occultata che può essere riportata alla luce mediante la critica scientifica. Sarebbe però errato criticare questa efficace rimozione della critica dell'ideologia in senso normativo e cioè di nuovo dal punto di vista di una «verità» in sé buona, come Foucault ha rimproverato alla critica dell'ideologia. Perché qui, nella messa in discussione di quell'idealismo della verità che è proprio della filosofia, risiede evidentemente un punto di forza della critica di Nietzsche che fa sembrare plausibile l'equiparazione di verità e potere. Il suo effetto di verità sembra consistere proprio nella radicalità con cui viene posta la domanda sulla prospetticità del pensare e del parlare.

Nel *resumé* di Foucault — come in Nietzsche stesso — sono mescolate l'una con l'altra idee diverse che ai fini di un'interpretazione teorica dovrebbero essere ispezionate separatamente. Così Foucault ha ragione nel mettere in evidenza il merito di Nietzsche di aver riconosciuto la «profondità ideale» della vera coscienza come un'invenzione filosofica (DE I, Nr. 46, p. 596: trad. it. in AF 1, p. 140). Il postulato di una «conoscenza in sé» nasconde le forze attive e interpretative «mediante le quali soltanto vedere diventa un vedere qualcosa», argomenta Nietzsche: «esiste *soltanto* un vedere prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro

“concetto” di essa, la nostra “obiettività”» (GM, KSA 5, p. 365/101-2). Questa idea è sorprendentemente vicina alla critica gramsciana dell’oggettivismo, nella quale il termine «oggettivo» è reinterpretato come «umanamente oggettivo» e dunque al contempo come «storicamente soggettivo» (Q, 11, §17, pp. 1415-6). Essa si avvicina, inoltre, ad un momento centrale della critica marxiana dell’ideologia, che cerca di ricostruire i prodotti del pensiero umano dal punto di vista della prassi sociale loro soggiacente. L’insistenza di Nietzsche nel non considerare la conoscenza a partire da una verità astratta ma dal suo essere «incorporata», dal suo «carattere di condizione di vita» (FW, KSA 3, p. 469/116), potrebbe essere fecondamente mediata, ad esempio, con la proposta di Brecht di intendere la verità non tanto come una categoria della morale ma soprattutto del «poter fare»: «essa deve essere prodotta. Ci sono perciò modi di produzione della verità» (GW 20, p. 189)[27].

Foucault ha pagato il proprio congedo dalla lettura «sintomale» con una perdita di capacità critica. Non vede che l’accentuazione nietzscheana della prospetticità del pensare e del parlare si rovescia improvvisamente in una serie di idee del tutto diverse e cioè in un’intepretazione «antropologica» determinata del voler-sapere prospettico come volontà di appropriazione, violenza, odio, malvagità e così via e nella scelta di considerare la verità, a causa del suo statuto prospettico, come «finzione», «inganno» e «menzogna». Entrambe le conclusioni sono tutt’altro che logicamente necessarie e un’analisi del testo in chiave di critica dell’ideologia avrebbe il dovere di scoprire il punto di rottura nel quale si compie il capovolgimento da un «testo» all’altro.

Come esempio si può portare il saggio giovanile *Su verità e menzogna in senso exramorale,* del 1873, nel quale Nietzsche intende la verità come un «mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane» che «dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti... monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete» (WL, KSA 1, pp. 880-1/233). Questa definizione operativa della verità viene spesso considerata come un primo documento della moderna svolta filosofica verso l'analisi del linguaggio[28]. Il luogo della verità, si potrebbe proseguire nel senso del «gioco linguistico» di Wittgenstein, non andrebbe cercato in un punto al di fuori del linguaggio ma in «tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto» (1945, §7, W 1, p. 241/13). Una «genealogia» della verità avrebbe allora il compito di rendere nuovamente visibili le «relazioni umane» che sono scomparse nel prodotto finito della verità «vigente». Ciò presuppone il fatto che Nietzsche abbia preso in considerazione queste relazioni come rapporti sociali e le abbia esaminate come condizioni di produzione della «verità».

Che Nietzsche non ci pensi affatto si vede chiaramente nel suo paragone tra l'ape e il «genio costruttivo» dell'uomo: l'ape costruisce con la cera, che raccoglie dalla natura, mentre l'uomo costruisce «con la materia assai più tenue dei concetti che egli deve fabbricarsi da *sé*» (WL, KSA 1, p. 882/235). Come nel noto paragone dell'ape e del mastro muratore del *Capitale* di Marx, si tratta di un'allusione alla *Critica del giudizio* di Kant, nella quale la specifica «arte» umana viene caratterizzata come una «produzione mediante la libertà, cioè per mezzo di una

volontà che pone la ragione a fondamento delle sue azioni» (KU 1.1, 2. Buch, §43: trad. it. p. 161). In Marx il mastro muratore si distingue per il fatto che «ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera» (MEW 23, p. 193: trad. it. Marx 1989, p. 212). Questa formulazione non è affatto esente da problemi, perché l'anticipazione dei risultati del lavoro non è mediata qui con il carattere cooperativo del lavoro (indagato da Marx in un altro contesto) e perciò appare intellettualistica se considerata in maniera isolata[29]. Tuttavia l'applicazione di questa immagine al lavoro contiene anche un'implicita critica alla contrapposizione kantiana di «libertà» e «natura». In Marx, l'oggetto naturale (la cera) scompare altrettanto poco dell'aspetto naturale del lavoro stesso, che Marx determina assegnandogli la funzione di «mediare il ricambio organico fra uomo e natura» (MEW 23, pp. 57, 192-3: trad. it. Marx 1989, pp. 75, 211-2). Al contrario, il mastro muratore di Nietzsche costruisce nient'altro che «concetti» e li costruisce «da sé», come se non fosse legato alla sostanza naturale, ai prodotti alimentari, alla divisione sociale del lavoro e ad un sapere cooperativo storico e sociale. La critica dell'idealismo della verità rimane bloccata nell'idealismo dell'individuo asociale.

Ecco il punto di rottura nel quale il prospettivismo si volge in uno smascheramento della verità come «menzogna». Il punto di vista di Nietzsche è quello di un idealismo della verità che è stato deluso. Da questo punto di vista, le «relazioni umane» gli devono sembrare una sorta di inquinamento di una conoscenza pensata (o meglio, desiderata) ancora come eroicamente singolare. Poiché la coscienza «non appart[iene] propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto a ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria», poiché forma «solo» una

rete di connessione tra uomo e uomo, essa diviene «piatt[a], esigu[a], relativamente stupid[a], generic[a]», si dice nella *Gaia scienza* (FW, KSA 3, p. 591 sgg./210-l 1). Nello stesso passo di *Su verità e menzogna in senso extramorale* in cui Nietzsche ha introdotto la verità come rete antropomorfica, il fatto che la verità sia determinata dalle relazioni umane gli serve per attribuirle una natura di illusione ed inganno. Come un obbligo di «mentire» stabilito dalla società, secondo una «salda convenzione» e in uno «stile vincolante per tutti» (WL, KSA 1, pp. 880-1/234), essa diventa veicolo di una volontà universalmente umana di inganno e di finzione: «l'uomo... ha un'invincibile tendenza a lasciarsi ingannare» ed esso è in ciò «come incantato di felicità» (WL, KSA 1, p. 888/242).

In tal modo è stato preparato il terreno per smascherare le verità come «gli errori *inconfutabili* dell'umanità» (FW, KSA 3, p. 518/152) e per proclamare l'illusione come «la vera e unica realtà delle cose» (KSA 11, p. 654: trad. it. FP 1885-1886, p. 326; cfr. JGB, KSA 5, pp. 16-7 /9-10); per considerare la «volontà di parvenza» come «più profonda» e «"più metafisica"» della volontà «di realtà, di essere» (KSA 13, p. 226: trad. it. FP 1888-1889, p. 17), per attribuire alla cecità e alla menzogna un'origine divina e un carattere sacro (FW, KSA 3, p. 577/196; GM, KSA 5, p. 401/129; AC, KSA 6, p. 243/194). Il mondo vero è per Nietzsche «meramente fittizio, formato con cose meramente immaginarie» (KSA 13, p. 270: trad. it. FP 1888-1889, p. 62; cfr. KSA 13, p. 193: trad. it. FP 1887-1888, p. 396). Foucault ha già fatto propria da tempo l'idea di un'onnipresenza della finzione e l'ha mantenuta costantemente. Così nel 1963 propone di cancellare tutte le «parole contraddittorie» che mettono a confronto soggettivo e oggettivo, dentro e fuori, realtà e immaginario,

per sostituirle mediante una «lingua della finzione» (DE I, Nr. 17, pp. 308-9). Finzione è il «modulo della narrazione stesso», la trama che sta alla base del rapporto tra parlante e parlato, dice nel 1966 (DE I, Nr. 36, p. 534: trad. it. Foucault 1994, p. VII). In questo senso, anche lui non ha scritto altro che «finzioni» storiche che sa molto bene non essere vere (1980, DE II, Nr. 280, p. 859; Nr. 281, p. 863: trad. it. Foucault 2005b, p. 35).

«Ciò che si deve a operazioni del pensiero costruttive e correlate, ordinative e interpretative, deve dunque valere come finzione», riassume Haug, che critica questo procedimento come *finzionalismo* (Fiktionalismus) e cioè come un'«ontologia negativa della conoscenza» grazie alla quale ciò che è fittizio viene esteso al suo campo opposto, alla realtà (Haug, 1999b, pp. 449, 459). Il finzionalismo si fonda sull'esperienza quotidiana per cui ognuno vede solo ciò a cui è interessato praticamente, così che «non si può ottenere il reale senza elementi fittizi» e questo nemmeno nella scienza, la quale deve oltrepassare i confini di ciò che è sicuramente noto mediante assunti provvisori, astrazioni metodologiche, idealtipi, ipotesi, estrapolazioni, esagerazioni enfatiche e così via. Ma invece di fare emergere il significato dei punti di vista e della prospettiva nel quadro di un'analisi dei rapporti sociali, il finzionalismo si accontenta di descrivere ciò che è prospettico come qualcosa che è di per sé non vero. All'ideologizzazione della verità, che consiste ad esempio in Platone nel dichiarare come vero solo l'intero dello Stato, Nietzsche e Foucault non reagiscono sul piano di una critica dell'ideologia con un'analisi della prospettiva sociale organicistica bensì in maniera totalizzante, con la finzionalizzazione (*Fiktionalisierung*) di ciò che è vero in generale. La sfera

ideologica viene risolta nella fmzionalità ontologica del «tutto è messa in scena» (pp. 449-50, 459-60).

Invece di superare il concetto di ideologia, il finzionalismo neonietzscheano retrocede a posizioni che negli anni Settanta i molteplici tentativi di elaborare una teoria dell'ideologia storico-materialistica avevano tentato di superare. Vedere l'ideologia come «finzione», «apparenza» e «falsa coscienza» e così via, fa parte del paradigma di una critica dell'ideologia che passava da Lukàcs fino alla scuola di Francoforte e che risultava insufficiente per comprendere la stabilità dell'egemonia borghese e le lotte per il materiale ideologico. La conclusione errata di Nietzsche, che interpretava inoltre la finzione come una «menzogna» e un «inganno» dovuti alla violenza, alla malvagità e alla malignità, risale ancora più addietro sino agli inganni dei preti denunciati dall'Illumimsmo, un'idea che comunque ha continuato ad operare ancora a lungo anche nel marxismo come «ipotesi della manipolazione»[30].

«La metafisica, la morale, la religione, la scienza... vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio *si crede* nella vita», spiega Nietzsche nella sua ultima fase (KSA 13, p. 193: trad. it. FP 1887-1888, p. 396). In questo modo, vengono appianate non solo le differenze tra l'ideologia e la scienza ma anche quelle all'interno di ciascuna delle singole formazioni. Se critica, nel suo significato letterale *(hinein),* significa fare-differenze, il livellamento finzionalistico di ogni possibilità di differenziazione finisce per distruggere la critica stessa. «Il finzionalismo divora [...] la conoscenza nella sua totalità» nota Bloch (1950, GA 10, p. 24). Esso «trasforma molto utilmente i concetti scientifici e le convinzioni ideali

in azioni di borsa che fluttuano a seconda della situazione» e «fa del dubbio sull'essere oggi afferrabile il dubbio su ogni tipo di essere. In questo modo attraversa grandi settori del pensiero odierno, facile, comodo, infedele» (1935, GA 4, pp. 281-2/235). Sembra che Bloch anticipi qui le conseguenze del postmodernismo: compromettere con la gestualità di una radica-lizzazione della critica la possibilità della critica stessa. Questa compromissione consiste nel toglierle la facoltà di una «negazione determinata» capace di differenziazioni e nel farla con ciò funzionare a vuoto.

5. Il potere come macchina di rimozione

Il passaggio dal «tutto è messa in scena» al «tutto è potere» è già presente nella riconduzione della conoscenza prospettica all'appropriazione, alla violenza, all'odio e alla malvagità. Affascinato da una gestualità che appare radicale, Foucault non vede che Nietzsche ha proiettato qui sulla natura umana in quanto tale una variante aggressiva dell'egoismo privato. Foucault trascura anche il fatto che il concetto nietzscheano di «potenza», nel suo legame con il dominio, è l'esatto opposto della *potentia agendi* cooperativa di Spinoza, della quale Nietzsche sta cercando al tempo stesso di appropriarsi la capacità di azione (vedi *supra,* Parte prima, capitolo 6). La «volontà di potenza», che Nietzsche menziona per la prima volta nel novembre 1882 nella preparazione dello *Zarathustra* (KSA 10, p. 187: FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, 5 [1], p. 173), sostituisce il termine spinoziano fino ad allora utilizzato di «autoconservazione» e introduce la spinta alla verticalizzazione (*Vertikalisierungsschub*) che caratterizza

la sua ultima fase[31]. La sua funzione consiste nel sintetizzare le tendenze al «*sormontare... signoreggiare*» i meno potenti (GM, KSA 5, pp. 313-4/60), all'opprimere, sopraffare, sfruttare (JGB, KSA 5, p. 208/162; KSA 13, p. 258: trad. it. FP 1888-1889, p. 48), e collocarle nell'«essenza della vita» in generale. Come più tardi in Foucault, la volontà di verità è un veicolo decisivo per la sua affermazione: «anche tu, uomo della conoscenza, non sei che un sentiero e l'orma» di questa volontà di potenza, che a sua volta «cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità!», si dice nello *Zarathustra* (Za, KSA 4, p. 148/139). Numerose scalette del pianificato libro sulla «volontà di potenza» indicano che Nietzsche ha concepito la «volontà di verità» come il suo primo capitolo (ad es. KSA 13, pp. 515-6, 537, 543: trad. it. FP 1888-1889, pp. 304, 328-9, 336).

L'ordine del discorso, del 1971 (OD, cit. fr/it), ci dà una prima informazione su come l'abbinamento nietzscheano di «volontà di verità» e «volontà di potenza» sia arrivato sino a Foucault. Prima della dicotomia platonica di vero e falso c'era una situazione in cui il discorso vero coincideva immediatamente con il potere/dominio (*Herrschaftsmacht),* riferisce Foucault. Per i sofisti del VI secolo il «discorso vero» era ancora «il discorso che diceva la giustizia e attribuiva a ciascuno la sua parte», il «discorso prezioso e desiderabile... legato al potere». Ma nel V secolo il sofista viene scacciato e la verità viene «spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, d'enunciazione, verso l'enunciato stesso»: da allora nella storia occidentale la «volontà di sapere» transita nella forma generale di una «volontà di verità» (OD, pp. 17-8/14). Questa «volontà di verità» si sviluppa come il più importante dei tre grandi sistemi di esclusione (accanto alla censura e

all’emarginazione della follia) con i quali il potere del discorso viene arginato e sottomesso. E sebbene a partire dalla sua idealizzazione platonica la verità non sia più ciò «che risponde al desiderio» e «che esercita il potere», in essa sono all’opera proprio il desiderio e il potere (p. 22/17).

Lemke pone il problema su un punto sbagliato quando afferma che qui Foucault avrebbe tematizzato il potere ancora «come “esclusione” esteriore e “carenza” interna» (1997, p. 51). Egli segue a questo proposito lo stesso Foucault, che nel 1977 aveva attestato come il proprio primo concetto di potere fosse impigliato nella rappresentazione «negativa» di una legge fatta di proibizioni (DE II, Nr. 197. pp. 228-9: trad. it. Foucault 1979, p. 118). Ma questa «autocritica» è fuorviante o quantomeno ambigua. Perché nell'*Ordine del discorso* il potere è al contempo e soprattutto ciò che viene escluso mediante quel «prodigioso macchinario destinato ad escludere» che è la verità (OD, p. 22/18): i divieti che colpiscono il discorso riguardano precisamente la sua capacità di «mette [re] in gioco il potere e il desiderio», esso è «il potere di cui si cerca di impadronirsi *(le pouvoir dont on cherche à s’emparer*)» (pp. 12, 23/10, 18). L’«assoggettamento del discorso» è tenuto a frenare la sua «proliferazione», in particolare «ciò che ci può essere, in questo, di violento, di discontinuo, di battagliero, di disordinato e di periglioso» (pp. 46, 52/35, 39). Foucault propone una strategia alternativa che consiste nel mettere in discussione la nostra «volontà di verità» e nel «restituire al discorso il suo carattere d’evento» e cioè concepirlo «come una violenza che noi facciamo alle cose, in ogni caso come una pratica che imponiamo loro» (pp. 53, 55/40, 41).

Il passaggio di Foucault dal discorso al potere viene generalmente apprezzato in letteratura come un'efficace rottura del suo «circolo archeologico»[32]. Persino Habermas, che pure ha le idee chiare sul concetto di potere «del tutto estraneo alla sociologia» proprio di Nietzsche, attesta a Foucault di aver raggiunto attraverso questo passaggio «una problematica teorico-sociale»[33]. E' dubbio però che le cose stiano così, perché prendendo il concetto di potere da Nietzsche, Foucault non supera sul piano della teoria della società il misterioso status produttivo del sistema di regole del discorso ma lo ripete semplicemente con una terminologia modificata. Il potere sorge sui diversi lati del «macchinario destinato a escludere», tanto nella forma della «verità» che assoggetta come in quella della potenza (*Potenz*) non assoggettata, anarchica («senza ordine»), creativa e violenta, che Foucault lega di nuovo ad un'originaria identità «sofistica» di verità ed esercizio del dominio. Il potere non è introdotto come strumento di analisi delle (incapacità di azione sociale ma viene attribuito come qualità diffusa ad una «volontà di verità» (a prescindere da quale essa sia) o meglio ad ogni «proliferazione» del discorso (a prescindere dalla cosa su cui esso verte). Esso appare come una forza misteriosa che pervade tanto l'immediato potere/dominio come la sua ideologizzazione e persino ciò che vi resiste. Foucault ha per così dire allacciato al suo concetto di un «sapere» basato su regole un concetto di potere ancor più fondamentale, senza sviluppare a partire dalle relazioni sociali il complesso di potere e sapere (*pouvoir-savoir*) così conseguito. Come in Nietzsche, il suo potere funziona come una «macchina di rimozione per l'intero ambito di concrezione delle pratiche sociali» (Haug 2001b), una macchina che fa scomparire ogni concreto poter-fare.

L’effetto di rimozione appare con chiarezza se si osservano più da vicino le componenti di ciò che viene escluso dalla «verità». Il punto di partenza di Foucault, una costellazione prefilosofica nella quale la verità e l’esercizio del potere coincidevano ancora immediatamente, riproduce l’idillio nietzscheano di un potere/dominio originario non ancora sublimato nell'antichità preclassica. Essa rientra nella costruzione di una Grecia originaria dorico-aristocratica e, come soprattutto Cancik e von Reibnitz hanno mostrato con dovizia di materiale, fa parte della tradizione romantico-reazionaria del filoellenismo tedesco, che si fonde con il mito ariano e si dirige soprattutto contro le interpretazioni liberali e umanistiche dell’antichità classica[34]. Nietzsche ha collocato il suo concetto di potenza sulla linea di quella «*cultura dei sofisti*» che contrapponeva alla «truffa morale e ideale delle scuole socratiche prorompenti allora da ogni parte» l’austero realismo dei «Greci più antichi», il loro «istinto agonale», il «valore della razza» e così via (GD, KSA 6, pp. 156-7/126-7). A partire da ciò, egli vuole mostrare, in una sorta di «rendiconto completo sull’antichità» (KSA 8, p. 80: trad. it. FP 1875-1876, p. 144), le tendenze utopistiche dell’idealismo filosofico che hanno reso possibili il cristianesimo e dunque anche il socialismo moderno[35]. La sua critica dell’ideologia è espressa dal punto di vista del dominio immediato. Essa si scaglia contro l’universalismo dei valori della sfera ideologica perché questo comporta una formazione di compromesso nelle cui istanze sono rappresentate anche le classi inferiori, che a tale compromesso possono perciò richiamarsi.

Foucault si ricollega a questa retorica e la trasferisce nel discorso del movimento di protesta studentesco. Anche la sua critica inizia solo là dove il «commercio», i «giochi» e i

«paradossi» dei sofisti vengono banditi (OD, p. 48/36) e il potere ha assunto la forma di quella «verità» che lo occulta. Ciò che lo affascina (come Nietzsche) è il potere della violenza non sublimato e non occultato, che in quanto tale viene dotato di una potenza (*Potenz)* ribellistica e antiideologica. Qui Foucault paga lo scotto di non aver tratto il proprio concetto di potere da Spinoza ma da Nietzsche. Egli riproduce la rimozione e la sottomissione nietzscheana della *potentia agendi* di Spinoza e non è perciò in grado di distinguere analiticamente tra una capacità di agire cooperativamente dal basso e un potere/dominio esercitato dall’alto. La legge sofistica dei più forti confluisce, ormai indistinguibile, con quella violenza e bellicosità che ora «noi» dovremmo ritrovare nei nostri discorsi.

Questa indeterminatezza è la premessa che consente a Foucault di unire il proprio nietzscheanesimo ad un gauchismo nel quale le articolazioni che riducono la «questione del potere» a quella delle classi si incrociano con gli approcci spontaneistici a nuove esperienze soggettive. Prima di indagare questa combinazione (v. parte III, cap. 7), vogliamo però osservare, seguendo l’esempio del saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia,* come Foucault, servendosi di una dubbia filologia, organizzi una ricodificazione di Nietzsche quale precursore di una cultura alternativa e radicalmente decentralizzata.

6. La «genealogia» di Nietzsche, ovvero: la costruzione forzata di un Nietzsche alternativo

Nietzsche, la genealogia, la storia (cit. NGH, fr/it) si basa sulla scoperta filologica del significato contrapposto di *origine* (Ursprung) e *provenienza* (Herkunft) in Nietzsche e si riassume nella tesi secondo la quale Nietzsche si sarebbe scagliato anzitutto contro una storiografia orientata alla scoperta di *un'origine* della morale e della verità e secondo linee di sviluppo storico continue. Al contrario, la sua «genealogia» si caratterizzava per il rintracciare le *provenienze* e gli *inizi* della sfera morale in ciò che è «basso», nel derisorio e nel discontinuo (NGH, pp. 1007-8/32-3). In quanto si interessava a ciò che è «vile», al «grigio» della vita, agli «accidenti» dei conflitti e del corpo, questa genealogia liberava la storia dal modello metafisico e antropologico e a partire da essa costruiva una «contromemoria» (p. 1021/49). Per quanto questa contrapposizione possa essere oscura, è comunque chiaro che si tratta qui per Foucault di collegare l'approccio di Nietzsche con le tematiche più rilevanti del movimento postsessantottino. Nietzsche, a quanto pare, è il precursore di una storia della vita quotidiana colta dal basso che si accinge a portare alla luce ciò che è stato rimosso dalla storiografia tradizionale, ciò che è piccolo, locale.

Dobbiano anzitutto prendere in considerazione la scoperta filologica di un uso contrapposto di *Ursprung* e *Herkunft* in Nietzsche, dalla quale l'interpretazione di Foucault ricava gran parte della sua credibilità. Foucault, infatti, argomenta qui attraverso un riferimento al testo, cita i concetti nell'originale tedesco, distingue diversi usi e fornisce in nota una notevole quantità di riferimenti. L'analisi filologica sembra precisa, differenziata e seria e

non manca nemmeno un forte pathos dell'acribia scientifica. Già nella prima sezione vengono evocati la «minuzia del sapere» e un «metodo severo». La genealogia è un «accanimento nell’erudizione» (NGH, p. 1004/29). L’apparenza della verificabilità sembra rendere superflua la verifica stessa.

Se questa verifica venisse invece effettuata si scoprirebbe che Foucault ha proiettato sui testi di Nietzsche i propri concetti, invece di svilupparli a partire da essi (cfr. Cook 1990; Pizer 1990). Ma questa è un’obiezione che in letteratura trova a mala pena considerazione: o l’interpretazione foucaultiana di Nietzsche viene trasmessa senza porla in dubbio, o si dichiara irrilevante la questione della sua attendibilità filologica. Nella prima variante rientrano le interpretazioni che motivano la consonanza di Foucault e Nietzsche in maniera sommaria, in virtù della funzione «critica» della genealogia, senza interrogarsi sul punto di vista e sulla prospettiva di questa critica[36]. Nella seconda rientra ad esempio Brieler, che liquida la dettagliata confutazione filologica della lettura foucaultiana fatta da Pizer con questa indicazione: «come se l’attaccamento alla tradizione fosse un desiderio di Foucault!» (1998, pp. 286-7 A 2). Come se ci fosse una legge non scritta che impone di limitarsi ad un’illustrazione simpatetica dei «desideri» di Foucault e di astenersi dalle domande critiche sui suoi fondamenti argomentativi, si potrebbe rispondere! Nessuno storico o sociologo, nota Losurdo, potrebbe permettersi il gesto sovrano di Foucault, che deforma Nietzsche a suo piacimento (2002, pp. 791, 1077). Ad una rinuncia alla ricostruzione storico-critica si dichiarano favorevoli anche Dreyfus e Rabinow: «Non è intenzione nostra... valutare la lettura di Nietzsche fatta da Foucault» (1983, p.

106/131)[37]. C’è da chiedersi come possano conciliare questo atteggiamento con il loro dovere di accuratezza intellettuale. Confrontare l’interpretazione di Foucault con i riferimenti da lui stesso scelti fa parte in fondo della più rudimentale esigenza di lettura critica. E' quanto faremo qui di seguito.

6.1. “Origine” versus “provenienza” in Nietzsche?

Foucault chiarisce sin dall’inizio che la contrapposizione nietzscheana di *origine* e *provenienza* non è affatto costante: in senso generale Nietzsche adopererebbe entrambe i termini come sinonimi; ma in un secondo uso «caratterizzato», “*origine*” sarebbe contrapposto a “*provenienza*” e questo nel primo aforisma di *Umano, troppo umano* (MA), in alcuni passaggi di *Aurora* (M) e de *La gaia scienza* (FW) e nella prefazione alla *Genealogia della morale* (GM). A queste precisazioni segue la limitazione secondo la quale negli ultimi paragrafi della prefazione alla *Genealogia della morale* Nietzsche tornerebbe di nuovo ad un uso neutrale e indifferenziato, mentre un’annotazione aggiunge che *origine* e *provenienza* vengono comunque usati nella *Genealogia della morale* «in modo pressappoco equivalente»[38]. Foucault ha tutte le ragioni per ridurre la propria tesi al semplice fatto che Nietzsche «almeno in certe occasioni» rifiuterebbe la ricerca dell'*origine* (NGH p. 1006/31). Se si sommano i riferimenti testuali citati, si vede infatti che secondo la stessa descrizione di Foucault la maggior parte dei passi di

Nietzsche attestano un uso sinonimico dei due termini e questo vale in egual misura per il testo precedente, *Umano, troppo umano,* del 1878, come per quello successivo, *Genealogia della morale,* del 1887.

Ma anche queste «occasioni» sono dubbie se si guardano più da vicino quei pochi testi ai quali la contrapposizione di *origine e provenienza* si appoggia. Non provano nulla, anzitutto, quei passi che Foucault menziona come esempi di un trattamento «ironico» dell'origine (NGH, p. 1005/30): quando Nietzsche spiega che l'origine della morale, o meglio della condanna morale dell'altro in quanto «malvagio», consiste nella conclusione errata che fa vedere ciò che danneggia me come una qualità permanente dell'altro, come il male in quanto tale (M, KSA 3, p. 90/70), non sta ovviamente criticando il termine «origine» ma questa conclusione errata. Quando alle spiegazioni tradizionali secondo le quali l'origine della religione starebbe in una «rivelazione» o nel «bisogno metafisico» (Schopenhauer) contrappone l'idea per cui la religione andrebbe in realtà ricondotta a un «*errore*» o a un'«invenzione» (M, KSA 3, p. 62/47; FW, KSA 3, pp. 494-5, 589/136-7, 207), Nietzsche sta nuovamente attaccando solo determinate interpretazioni teologico-filosofiche dell'origine. In nessuno di questi passi emerge il concetto di «provenienza» e in alcuni di essi non c'è nemmeno quello di «origine» (GM, KSA 5, p. 281 sgg./33 sgg.; GD, KSA 6, pp. 95-6/76). «L'origine», riassume Cook, «non è in se stessa il bersaglio del suo tono ironico e ingannevole» (1990, p. 303). Sembra dubbio, del resto, considerare «ironici» i passi citati: come abbiamo visto (v. *supra,* Parte terza, capitolo 4), è una tendenza costante in Nietzsche spiegare i fenomeni ideologici come concetti della falsa

coscienza («errore») o dell’inganno dei preti (invenzione, menzogna).

Le basi testuali si restringono in tal modo al primo aforisma di *Umano, troppo umano* e alla prefazione della *Genealogia della morale.* Nel primo caso Nietzsche non si occupa della contrapposizione tra origine e provenienza ma di quella tra una filosofia «metafisica» ed una «storica». La prima è caratterizzata dal fatto di ammettere «per le cose stimate superiori... un’origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall’essenza della “cosa in sé”»; la seconda si distingue perché, in un legame più stretto con le scienze naturali, distrugge le idee metafisiche di un agire altruistico e pienamente disinteressato per mezzo di una *«chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici» (MA, KSA 2, pp. 23-4/15). Come la chimica vera e propria, anche questa «chimica» morale giungerebbe al risultato per il quale «i colori più magnifici» sono ottenuti «dai materiali più bassi e persino spregiati». L’aforisma termina con la congettura secondo cui non molti si sarebbero interessati a queste indagini, perché l’umanità preferisce piuttosto «scacciare dalla mente i dubbi sulla provenienza e i principi»[c] (p. 24/16). Usare questo passaggio conclusivo come prova per una contrapposizione di fondo tra origine (*Ursprung*) e provenienza (*Herkunft)* per il solo fatto che viene usata la parola “provenienza”, significa perlomeno tirarla per i capelli. Non solo Nietzsche non mostra nemmeno qui alcun interesse a mettere in relazione i due termini ma non parla nemmeno di un’origine in quanto tale, bensì di un’«origine miracolosa»[d]. La tesi “filologica” di Foucault può stare in piedi solo perché accosta cose che non sono collegate tra loro e fa passare inosservata la specificazione nietzscheana dell’origine come origine metafisica[39].

Foucault considera la prefazione alla *Genealogia della morale* come la prova più importante per la propria tesi. La sua argomentazione è un po' complicata: come oggetto della *Genealogia della morale* Nietzsche indicherebbe la provenienza (*Herkunft)* dei pregiudizi morali[e], la cui prima forma provvisoria sarebbe stata formulata (secondo Nietzsche stesso) in *Umano, troppo umano.* Guardando ancora più indietro, Nietzsche ricorderebbe il suo «primo esercizio calligrafico di filosofia» (cfr. GM, KSA 5, p. 251/7) da tredicenne, in cui avrebbe dimostrato Dio come «*padre* del male». Fin qui Foucault riferisce le parole di Nietzsche in maniera corretta (cfr. GM, KSA 5, p. 248 sgg./6 sgg.). Adesso segue però un primo intervento interpretativo: Nietzsche sorriderebbe ora di questa argomentazione giovanile, proprio perché «era una ricerca di *Ursprung*» (NGH, p. 1005/31). Non è questo però l'argomento di Nietzsche, che fa notare di aver imparato mediante un «addottrinamento storico e filologico» a non «cercare» più l'origine del male «*dietro* il mondo» (GM, KSA 5, p. 251 /7). Nietzsche non sorride del fatto che il male possa avere un'origine ma si preoccupa di cercarlo *nel* mondo, il che significa per lui ricercare sotto quali condizioni gli uomini sono andati «inventando» la dicotomia buono-malvagio (pp. 251-2/7). Il secondo intervento intepretativo di Foucault si riferisce al fatto che Nietzsche avrebbe preparato le sue «*Herkunfthypothesen*»[f] già in *Umano, troppo umano,* sebbene lì, a proposito della preistoria della moralità, dell'ascesi, della giustizia e della punizione, «la parola che era stata utilizzata allora era *Ursprung*» (NGH, p. 1006/31)[40].

Ma perché dovrebbe essere così importante il fatto che Nietzsche parli a volte di origine e a volte di provenienza? A Foucault sembra come se «a questo punto», cioè nel

1887, nella *Genealogia della morale,* «Nietzsche volesse far valere un'opposizione fra *Herkunft* e *Urpsrung,* che una decina d'anni prima non aveva fatto intervenire» (ibid.). Questa congettura è sbagliata per diverse ragioni. Anzitutto, l'unico argomento di Foucault sinora degno di valutazione per una contrapposizione tra provenienza o principi e «origine miracolosa» viene proprio da *Umano, troppo umano,* in cui improvvisamente adesso essa non giocherebbe più alcun ruolo. Inoltre, Foucault stesso ha fatto presente che la *Genealogia della morale* usa di regola origine e provenienza come sinonimi. In Nietzsche non c'è né un'evoluzione da una prima "origine" a una "provenienza" più tarda, né una rottura tra queste[41]. In nessuno dei passi testuali citati Nietzsche si interessa a questa contrapposizione terminologica. Si interessa di fatto alla contrapposizione tra una storia metafisica della morale ed una storia «reale» che si basi sul «*grigio*», sul «documentato», sull'«effettivamente verificabile», sull'«effettivamente esistito» (GM, KSA 5, p. 254/11) ma tutto ciò non è legato nemmeno «in alcune occasioni» all'uso terminologico di *origine* o *provenienza.*

Ciò che Foucault pretende di tirar fuori dalla lettura di Nietzsche, lo ha inserito egli stesso. Ma mentre è semplice dimostrare il suo errore filologico, è più difficile spiegarlo. E' noto che la terminologia di Foucault è già stabilita prima che egli inizi a legittimarla, con una studiata filologia, mediante l'autorità di Nietzsche. Già in *Le parole e le cose,* infatti, «origine» e «utopia» sono caratteristiche di un modo di pensare antropologico il cui superamento era stato avviato dalla «morte dell'uomo» di Nietzsche (MC, p. 274-5/284-5; 339 sgg./354 sgg.). Contrariamente alla periodizzazione consueta di «archeologia» e «genealogia», anche il concetto di *genealogia* non è una scoperta nuova di

Nietzsche, la genealogia, la storia ma si trova già nel periodo «archeologico», insieme alla sua contestazione di ogni «fondamento originario» (AdS, p. 22/19)[42]. In questo senso, in *Nietzsche, la genealogia, la storia,* la «filologia» di Foucault ha la funzione di un adattamento forzato della terminologia nietzscheana alla propria. E' come se volesse mettere in pratica ciò che aveva esposto poco prima sul piano teorico nella prolusione al Collège de France: concepire il discorso come una forma di «violenza» che noi facciamo alle cose (OD, p. 55/41). Il bisogno di costruire una tradizione nietzscheana e di inserirsi in essa è in singolare contrasto con la gestualità antiautoritaria della sua genealogia. La contrapposizione di origine e provenienza è al contempo una presa di distanze indiretta rispetto a Heidegger, che ha interpretato la volontà di potenza di Nietzsche come una «volontà di essenza» originaria[43].

Foucault avrebbe potuto riferirsi altrettanto bene a Walter Benjamin, che nel suo *Trauerspielbuch* considera «il sorgere *(Entstehung)*»[g] come il significante di una concezione lineare della storia e gli contrappone l'«origine (*Ursprung*)» come «ciò che nasce *(Entspringendes*)» in maniera discontinua: come un «vortice» che «trascina dentro la propria ritmica il materiale del sorgere»[h] (GS 1.1, p. 226/28). In effetti, nella *Nascita della tragedia,* a cui Benjamin qui si riferisce, Nietzsche polemizzava contro l'«affermazione rozza e non scientifica» di un *sorgere* (Entstehung) della tragedia dal coro e le contrapponeva una più ampia derivazione dalle «origini religiose» della musica dionisiaca (GT, KSA 1, pp. 52 sgg., 153-4/51 sgg., 159-60)[44]. Tuttavia anche qui bisogna essere cauti, perché Nietzsche conosce anche l'idea di un sorgere (*Entstehung*)[i] «ibrido» e cioè non lineare (GT, KSA 1, pp. 125-6/130) e usa

talvolta sorgere (*Entstehung*) e origine (*Ursprung)* anche come sinonimi (ad es. M, KSA 3, p. 62/47). Foucault avrebbe potuto evitare il suo errore di ricostruzione se avesse distinto tra il concetto e il termine utilizzato per designarlo: invece di insistere nell'errata contrapposizione di alcune parole, sarebbe stato opportuno basarsi sulla "cosa" e seguire il desiderio nietzscheano di una deduzione antimetafisica della morale mediante l'uso di una terminologia mutevole.

E' significativo che non l'abbia fatto. Cercherò qui di seguito di dimostrare la tesi secondo la quale Foucault sostituisce con la contrapposizione di «origine» e «provenienza» un'altra contrapposizione che pervade il materiale testuale nietzscheano da lui utilizzato: questa falsa costruzione, esposta con il pathos elevato della precisione filologica, nasconde quella spinta alla verticalizzazione che si compie nel passaggio dal Nietzsche della fase «mediana» a quello dell'ultima fase.

6.2. Punti di appoggio dell'interpretazione di Foucault nel Nietzsche della fase "mediana"

L'immagine di un Nietzsche che tenta di reperire nei «bassifondi» i principi (o le origini) della morale non è affatto infondata ma potrebbe trovare conferme soprattutto nel periodo «mediano», che viene solitamente collocato tra la rottura di Nietzsche con Wagner, intorno al 1876, e la stesura dello *Zarathustra,* attorno al 1882-83. Questa fase è

caratterizzata dalla combinazione della sua critica dell'ideologia con un materialismo naturalistico che Nietzsche ha acquisito soprattutto con la lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Lange (1866)[45]. Nietzsche stesso ha definito questa fase, nel suo sguardo retrospettivo, come la liberazione da un «idealismo» al cui centro dominava l'«oppiaceo» Wagner (EH, KSA 6, pp. 322, 325/58, 61). Secondo il suo resoconto autobiografico, già il titolo di *Umano, troppo umano* ne annuncia il programma: «dove *voi* vedete ideali, *io* vedo — cose umane, ahi troppo umane!». Esso sarebbe caratterizzato da uno «spirito spietato, che conosce tutti i nascondigli dove l'ideale sta di casa — dove ha le sue segrete e in certo modo i suoi ultimi rifugi»; con «un chiarore tagliente» esso «fa luce in questo *oltretomba* dell'ideale» (pp. 322-3/58). Per liberarsi nuovamente dall'idealismo del «sublime imbroglio» e dei «bei sentimenti», per lui irrilevante, Nietzsche vuole appoggiarsi alle scienze naturali della sua epoca (pp. 325, 327/62 sgg.). A questo contesto appartiene anche il passaggio che Foucault utilizza per suffragare la propria contrapposizione di origine e provenienza: il progetto di una «chimica» della morale che ricostruisce «i colori più magnifici... da materiali bassi e persino spregiati» (MA, KSA 2, p. 24/16).

Qui, nel Nietzsche della fase «mediana», che comprende accanto a *Umano, troppo umano* anche *Aurora* e i primi quattro libri della *Gaia scienza*[46], ci imbattiamo effettivamente in una critica dell'ideologia che si avvicina molto al pathos trasmessoci da Foucault di un «frugare nei bassifondi». Agli «errori letificanti e abbaglianti» dell'epoca metafisica vengono contrapposte le «verità piccole e non appariscenti» che «furono trovate con metodo severo» (MA, KSA 2, p. 25/16-7). Che l'arte della critica morale mediante

la «scomposizione psicologica» abbandoni le anime degli uomini alla «denigrazione» e al «sospetto», viene giustificato come un'esigenza scientifica (pp. 59-60/45). Attribuire all'uomo un'origine divina è ormai un percorso vietato, «poiché alla sua porta c'è la scimmia accanto ad altri orribili animali, e digrigna intelligentissima i denti» (M, KSA 3, p. 54/41). L'«origine» *(sic)* della morale va trovata nelle «esecrabili piccole conclusioni» e in «relazion[i] *casual[i]*» (p. 90/70); il «glorificare l'origine» *(sic)* viene spiegato come effetto di un «germoglio metafisico» (MA, KSA 2, p. 540: trad. it. UTU II p. 125). La molteplicità di provenienze della sfera morale è richiamata nel programma di lavoro de *La gaia scienza,* in cui Nietzsche si interroga sulle «diversità del clima morale»: «*per quale ragione* splende qui questo sole di un giudizio di fondo e di un capitale metro di valore della moralità, e laggiù invece quell'altro?» (FW, KSA 3, p. 379/45).

L'elemento di validità dell'intuizione di Foucault consiste nel riprendere la direzione di questa critica dell'ideologia. A partire da questo punto di forza della sua argomentazione è possibile al tempo stesso vedere come già nella seconda frase del suo saggio Foucault si faccia sedurre dall'ultimo Nietzsche ad una contrapposizione fuorviante: «Paul Rèe ha torto, come gli inglesi, a descrivere delle genesi lineari», come se non ci fossero state invasioni, battaglie, raggiri (NGH, p. 1004/29). Non sorprende solo l'immedesimazione con cui Foucault ripete l'espressione nietzscheana collettiva «gli inglesi», che è ampiamente sovradeterminata sul piano politico, ma anche il riferimento a Paul Rèe. Perché precisamente a Rèe il Nietzsche della fase «mediana» si richiama nella propria critica della morale, elogiandolo come uno «uno dei più artici e freddi pensatori» e accostandolo al venerato La

Rochefoucauld e agli altri «maestri francesi dell’esame psicologico» (MA, KSA 2, pp. 59, 61/44, 46; cfr. p. 127/98).

Vogliamo però osservare qui più attentamente, perché il rapporto con Rèe può essere utilizzato come un indicatore che ci guida sia attraverso la fase «mediana» di Nietzsche, sia attraverso il cambiamento di paradigma che porta alla sua ultima fase. Rèe era l’amico con cui Nietzsche aveva passato l’autunno e l’inverno 1876-77 a Sorrento. Dall’intenso scambio di idee del soggiorno comune sono nati sia *L’orìgine dei sentimenti morali* di Rèe (1877) che *Umano, troppo umano* di Nietzsche (1878). Nonostante l’immagine sinora ampiamente diffusa secondo la quale Rèe appare accanto al genio di Nietzsche come un pensatore mediocre e piatto («lineare»), il suo influsso intellettuale sulla fase di critica dell’ideologia del pensiero di Nietzsche non va affatto sottovalutato: è proprio attraverso Rèe che Nietzsche si è imbattuto per la prima volta nella filosofia di Spinoza; attraverso di lui e insieme a lui familiarizza con i critici francesi della morale (i «moralisti») Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernarges, La Bruyère e Stendhal; inoltre, molti indizi ci dicono che grazie all’amicizia con questo intellettuale ebreo Nietzsche perde anche parte della sua precedente giudeofobia, almeno per un breve periodo[47]. Del resto, non è solo Wagner a ricondurre l’allontanamento di Nietzsche da lui alla nociva influenza di Rèe ma anche altri contemporanei percepiscono la critica dell’ideale presente in *Umano, troppo umano* come un sorprendente sviamento[48]. Rèe è, come constata Losurdo, «l’amico e l’interlocutore privilegiato del periodo “illuministico”» (2002, p. 206). Come è noto, la loro amicizia viene rovinata dal fatto che entrambi si innamorano di Lou Andreas-Salomé. Verso la fine del 1882 si giunge alla rottura, che è al tempo stesso una rottura tra

Nietzsche e Salomé. Nelle «preoccupate» lettere della sorella e della cerchia degli amici di Nietzsche si uniscono stereotipi antifemministi e antisemiti, che riecheggiano anche in numerose biografie di Nietzsche[49]. La crisi di questo amore infelice coincide con la stesura dello *Zarathustra,* attraverso la quale Nietzsche, come scrive in una lettera a Overbeck, «da questa profondità» si è «risollevato abbastanza “verticalmente” alla [sua] *altezza*» (KGB III, 1, p. 324: trad. it. Epistolario 1880-1884, p. 305)[50]. Questa nuova e precaria «altezza» caratterizzerà l’ultima fase del pensiero di Nietzsche fino al collasso nervoso.

Bisogna tener conto del rilievo biografico e intellettuale di Rèe per la fase «mediana» di Nietzsche per comprendere la dinamica della presa di distanze dell'ultima fase. Nella *Genealogia della morale,* Rèe emerge come una cifra dal doppio significato: da un lato, rappresenta un tipo di critica della morale che Nietzsche riassume sotto la definizione «gli inglesi» e che usa come sfondo di contrasto rispetto alla propria genealogia della morale; dall’altro, Rèe consente a Nietzsche di dissociarsi dalle proprie interpretazioni della morale della fase «mediana» senza darne chiarimenti.

Guardiamo l’argomentazione di Nietzsche nella prefazione alla *Genealogia della morale,* alla quale Foucault in primo luogo si appoggia. Nel «libricino... saputello» di Rèe, e cioè *L’origine dei sentimenti morali* (1877), gli si fece incontro «una specie opposta e perversa d’ipotesi genealogiche, la specie propriamente *inglese»,* dice, tanto che Nietzsche ritiene di non avere forse «mai letto nulla» cui si fosse sentito di dire «a tal punto no» GM, KSA 5, p. 250/8). Questa interpretazione di Nietzsche dà

l'impressione che il contrasto con Rèe gli sia stato chiaro già dal primo incontro e che già in *Umano, troppo umano* egli abbia sostituito le spiegazioni «improbabili]» di Rèe con spiegazioni «più probabil[i]» (pp. 250-1/8). Seguono alcune citazioni da *Umano, troppo umano, Opinioni e sentenze diverse, Il viandante e la sua ombra* e *Aurora,* che devono documentare la precocità del dissenso con Rèe (p. 251/8): sono quelle che Foucault menziona erroneamente come prove della contrapposizione di origine e provenienza. In effetti Nietzsche ha raccolto qui alcuni aforismi in cui, diversamente da Rèe, considera il sorgere del «bene» morale non come problema della genesi delle azioni «non egoistiche» ma come accordo con la legge del «costume», o meglio come prodotto di contrapposte «tavole dei valori»[51]. L'interpretazione di queste differenze nei termini di una contrapposizione con Rèe è contraddetta però sia da altri passaggi di *Umano, troppo umano* che dai frammenti postumi, dai quali si capisce che il Nietzsche della fase «mediana» si riteneva d'accordo con la genealogia della morale di Rèe, mentre la presa di distanze è iniziata non prima della primavera-estate 1883 e cioè poco dopo la rottura della loro amicizia[52]. Nietzsche lavora intensamente a rendere omogenea la storia del proprio pensiero e in questo senso la proiezione all'indietro di una contrapposizione teorica con Rèe rappresenta, per così dire, il rovescio della costruzione di una continuità ininterrotta tra la *Genealogia della morale* e *Umano, troppo umano.* Si tratta espressamente, per Nietzsche, della prova che in quel periodo egli aveva già ha avuto «i medesimi pensieri», che sono nati sin dall'imzio in lui «non isolatamente, ad arbitrio e in maniera sporadica» ma a partire da una «comune radice, da una *fondamentale volontà* della conoscenza, dominante nelle profondità»:

«questo soltanto, infatti, si conviene a un filosofo» (GM, KSA 5, p. 248/6).

6.3. La spinta di verticalizzazione di Nietzsche e la sua rimozione in Foucault

Sembra sinora che la spinta verso una «genesi lineare», che Foucault attribuisce a Rèe, si trovi soprattutto nello stesso Nietzsche, ancora legato proprio a quel concetto di «profondità» filosofica che l'interpretazione postmodernista del suo pensiero prenderà d'assalto. E' più grave però il fatto che Foucault riferisca in maniera distorta la critica di Nietsche a Rèe e agli «inglesi». Perché Nietzsche critica non tanto la «linearità» della loro genesi della morale ma la loro tendenza all'«immeschinimento» e all'«umiliazione» dell'uomo (GM, KSA 5, pp. 257, 259/12, 14)[1] e cioè proprio ciò che egli stesso ha propagandato in *Umano, troppo umano* come il compito eroico della «scienza». Essi sono incessantemente impegnati a dare risalto alla «*partie honteuse* del nostro mondo interiore», come il profitto, l'abitudine, la smemoratezza (GM, KSA 5, p. 257/13). In questo modo la superbia dell'«uomo superiore» viene umiliata e la sua valutazione viene «destituita di valore» (p. 259/14). Questa deduzione della morale sarebbe non solo «antistorica» ma è essa stessa espressione di un «*plebeismo* dello spirito moderno, che è di origine inglese»: essa deriverebbe dal «*declinare* degli apprezzamenti aristocratici di valore», un declinare in cui si esprimono

l'«istinto d'armento» e il «pregiudizio democratico» del «mondo moderno» (pp. 260, 262/14-5, 17).

Questa presa di distanze ci conduce in un'ampia rete di riferimenti. Ciò che Nietzsche definisce come deduzione «inglese» della morale è soprattutto una collezione dalle *Considerazioni psicologiche* (1875) e da *L'origine dei sentimenti morali* (1877) di Réè. Mentre le prime erano modellate sulla scorta delle *Massime* di La Rochefoucauld, che giocavano un ruolo importante anche nelle discussioni tra Rèe e Nietzsche a Sorrento[53], nell' *Origine* Rèe si occupa soprattutto degli «inglesi» Hutcheson, Hume, Mill, Darwin e di Helvétius che, sebbene fosse francese, viene considerato da Nietzsche un precursore delle «noiose teorie» degli utilitaristi inglesi[54]. Come già nelle *Massime* di La Rochefoucauld, in entrambi i libri si tratta soprattutto di dimostrare come dietro la morale si nasconda soltanto la non-morale dell'egoismo privato[55]. Per la genealogia della morale questo significa l'ipotesi secondo cui «la pulsione egoistica è quella originaria e la più forte, la pulsione non egoistica è posteriore e più debole» (Rèe 1877, p. 13/45). Se le cose stessero diversamente, persino «il comuniSmo non sarebbe soltanto possibile, sarebbe di già stato instaurato» (p. 16/46). Anche la morale ha la propria origine nell'«utilità» e cioè in ciò che è utile per gli altri: il comportamento non egoistico veniva indicato come buono «perché è buono per gli altri» ma questa origine pratica viene poi dimenticata e sorge così l'opinione per cui ciò che non è egoistico è in sé e per sé buono (pp. 135-6/130-1). A ciò si aggiunge l'illusione della libertà del volere, a causa della quale si rende se stessi e gli altri responsabili moralmente delle proprie azioni (pp. 136-7/131-2). Questa deduzione si dirige contro Kant e Schopenhauer, che intendono la sfera morale come «una rivelazione del mondo

trascendente». Tale spiegazione filosofica sarebbe «più profonda» dell'oggetto da spiegare e spiegare «in modo troppo profondo» un oggetto sarebbe ancora peggio che spiegarlo «in modo troppo superficiale» (p. 19/48). La critica della metafisica è scettica in quanto mette in discussione anche l'idea di un progresso morale: «è degno di nota il fatto che gli uomini, fintanto che agiscono, sono egoisti, dediti solo a se stessi ed invidiosi, tuttavia non appena fanno filosofia, affermano l'esistenza di un progresso morale» (p. 140/133). Il giovane Marx ha descritto questa discrepanza come un'«estraniazione» nella quale «ogni sfera mi present [a] un criterio di misura diverso e opposto, uno la morale, un altro l'economia politica» (MEW 40, p. 551: trad. it. Marx 1968, p. 133). Ma Rèe ha trasposto sul piano dell'uomo in quanto tale ciò che Marx ha inteso come costituzione specifica dell'individuo privato borghese.

E' in sostanza questa universalizzazione borghese dell'egoismo privato che l'ultimo Nietzsche respinge a ragione come «antistorica». Egli la attacca come un «immeschinimento» «inglese» e democratico-plebeo dell'uomo superiore perché articola la propria critica dal punto di vista fittizio di un'aristocrazia originaria. La presa di distanze da Rèe è al tempo stesso un'autocritica indiretta e resa irriconoscibile. Che «i motivi degli uomini non [abbiano] un gran valore» perché possono essere tutti ricondotti all '*«amore di sé»* era stato descritto dal Nietzsche del 1878 come una piacevole scoperta, favorita da Rèe, che lo aveva liberato dal proprio «periodo metafisico» (KSA 8, pp. 555-6: trad. it. FP 1878-1879, pp. 324-5). Anche in *Umano, troppo umano* l'impossibilità di azioni «non egoistiche» e il carattere illusorio della libertà del volere umano sono temi costanti[56]. Quasi all'unisono

con Rèe, anche il Nietzsche della fase mediana deduce i sentimenti morali dalle azioni utili e da quelle dannose, la cui provenienza pratica viene in seguito dimenticata e trasferita erroneamente nell'essenza dell'uomo (MA, KSA 2, pp. 62-3/46-7): è precisamente la successione che nella *Genealogia della morale* viene indicata come «idiosincrasia degli psicologi inglesi» (GM, KSA 5, p. 259/14). Questa sequenza si trova anche nel 1880, nell'aforisma 40 de *II viandante e la sua ombra* in cui si stabilisce espressamente che la morale sarebbe «originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private» (WS, KSA 2, p. 571: trad. it. UTU II, p. 149). Anche la conoscenza è sorta da «errori», alcuni dei quali si sono dimostrati «utili e atti alla conservazione della specie», si dice ancora nel 1882 ne *La gaia scienza* (KSA 3, p. 469/115).

No, risponde il Nietzsche dell'ultima fase: il «fulcro nativo del concetto di buono» non sta in alcuna «utilità» per gli altri ma sono stati «gli stessi buoni» e cioè «i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore» che hanno «avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni; cioè di prim'ordine»: il «pathos della distanza» di fronte ad ogni persona «ignobile e d'ignobile sentire», è «*questa* l'origine dell'opposizione tra "buono" e "cattivo"» e anche l'«origine stessa del linguaggio» va compresa come «estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio» (GM, KSA 5, p. 259-60/14-5). Come osserva giustamente Stegmaier, Nietzsche tenta di sollevare la sfera morale dall'umiliazione subita da parte della critica della morale e cerca di pensarla nuovamente come «superiore» (1994, p. 99)[57]. Tuttavia si tratta di una superiorità che Nietzsche, in contrapposizione al cielo di

valori delle ideologie religiose e morali, intende immediatamente «nel senso di ceto sociale» (GM, KSA 5, p. 261/16).

A sua volta, la presa di distanze dalla critica «denigrante» della morale da parte degli «inglesi» è strettamente connessa al distacco da Spinoza, che abbiamo indagato sopra (Parte prima, capitolo 6) come un indicatore del passaggio all'ultima fase, perché l'ultimo Nietzsche critica l'«autoconservazione» di Spinoza soprattutto a causa del suo legame con l'«utilità» e dunque come «*base dell'utilitarismo inglese*» (KSA 11, p. 224: trad. it. FP 1884, voi. VII, tomo II, p. 204)[58]. Tanto l'autoconservazione quanto la categoria darwiniana di «lotta per l'esistenza» gli sembrano ora sviluppate da «uomini posti in condizioni estremamente penose» e perciò incapaci di comprendere la dinamica espansiva e aggressiva della «volontà di potenza». Nietzsche spiega la loro ampia diffusione con l'appartenenza della maggior parte degli scienziati della natura al «"popolo"», all'«aria ammorbata della sovrappopolazione inglese», all'«odore di miserie e strettezze, l'odore della povera gente» (FW, KSA 3, p. 585/204).

Per ironia, l'ultimo Nietzsche critica in Rèe (e in se stesso) precisamente quello che Foucault vorrebbe attribuire al suo Nietzsche alternativo: frugare nei «bassifondi» e fissare ogni «inizio storico» in ciò che è «basso» (NGH pp. 139-40/32 sgg.). Sebbene venga usata la stessa parola, l'«origine» non è più ora quella che il Nietzsche della fase mediana ha cercato nelle bassezze quotidiane delle «esecrabili piccole conclusioni» e nelle «relazion[i] *casual[i]*» (M, KSA 3, p. 90/70). Nel frattempo è intervenuta una specifica spinta di verticalizzazione

gerarchica (*Vertikalisierungsschub*) che nel Nietzsche alternativo riadattato da Foucault viene cancellata. Nietzsche ha trovato nella fantasia di un eroico dominio aristocratico originario il punto nodale a partire dal quale può riordinare i diversi elementi della propria prima critica della morale. Se la morale è «prima di tutto l'autoesaltazione del potente e della casta dominante», argomenta nella sua critica a Rèe del 1883, è anche possibile trasformare la decifrazione critica dell'«egoismo» che soggiace alla morale in una qualità positiva della sfera morale stessa: «io combatto l'idea che l'egoismo è dannoso e riprovevole: io voglio dare all'egoismo la buona coscienza» (KSA 10, pp. 503, 505: trad. it. FP 1882-1884, vol. VII, tomo I, parte I, pp. 164, 166).

L'«altezza» del nuovo punto di vista sembra avere esercitato su Nietzsche un enorme effetto di coerentizzazione. Essa gli consente di collegarsi alla propria prima fase idealistica e al tempo stesso di integrare gli strumenti di critica della morale della fase mediana. La critica dell'ideologia sviluppata in questa seconda fase non viene semplicemente lasciata cadere ma è riformulata dal punto di vista di un potere/dominio non sublimato: essa si scaglia contro l'universalismo dei valori della sfera ideologica (della religione cristiana, della morale, della verità filosofica e così via) non perché esso serva a riprodurre i rapporti di dominio ma perché significa una formazione di compromesso nelle cui istanze sono rappresentate anche le classi inferiori, che ad essa possono richiamarsi.

La falsa contrapposizione di «origine (*Ursprung)* » e «provenienza (*Herkunft*)» è una sorta di cortina fumogena che nasconde la svolta di Nietzsche verso una «critica

dell'ideologia che promuove il dominio in maniera radicale» (Haug 1993, p. 18). Foucault apprezza nella concezione della storia di Nietzsche lo sguardo prospettico che «sa da dove guarda e cosa guarda» (NGH, p. 1018/46) ma non ci dice in cosa consista il prospettivismo dell'ultimo Nietzsche. Questo tacere è a sua volta necessario per legare Nietzsche alla critica radicale del dominio operata dal movimento sessantottino. Foucault lo fa con un procedimento che egli stesso denuncia con veemenza e cioè con un'omogeneizzazione che rende irriconoscibili le rotture nel testo di Nietzsche. Ne viene fuori una linea unitaria neonietzscheana che è tenuta insieme dal vuoto pathos retorico di una discontinuità, di una molteplicità e di una frammentarietà sempre uguali a se stesse.

Con il concetto di genealogia sviluppato in *Nietzsche, la genealogia, la storia* e con il concetto di potere introdotto in *L'ordine del discorso,* Foucault si è creato i presupposti teorici per legare la propria immagine di Nietzsche, virata in chiave alternativa, alle culture protestatarie del gauchismo francese.

7. I legami con il radicalismo di sinistra parigino

Un primo uso pratico e politico del concetto di potere avviene in una discussione con gli studenti della scuola superiore del novembre 1971, pubblicato con il titolo (tardo) nietzscheano di *Al dì là del bene e del male.* La funzione di esclusione del sapere offerto dalla scuola viene spiegata con l'esempio secondo il quale i movimenti popolari vengono da questa rappresentati sempre e

soltanto come spinti dalla fame e mai come movimenti che lottano per il potere (DE I, Nr. 98, p. 1092: trad. it. in MdP, p. 56). La sua generalizzazione teorica ne conclude: dal «sapere» della nostra società sono esclusi «l'avvenimento e il potere» (p. 1094/58). Foucault indica due piani di questa esclusione: anzitutto, già il diritto romano, fondando un diritto sovrano alla proprietà, ha sottomesso la «volontà di potere»; è quanto fa anche l'umanismo, che comprende secondo Foucault «tutto ciò attraverso cui in Occidente si è eliminato il desiderio del potere» (p. 1094/59). Si tratta ora di far saltare questo freno, da un lato «liberando dall'assoggettamento la volontà di potere», e cioè attraverso una «lotta politica presa come lotta di classe», dall'altro mediante una «distruzione» culturale del soggetto e cioè mediante la «soppressione dei tabù» sessuali, la «pratica dell'esistenza comunitaria», la «disinibizione nei confronti della droga» (p. 1095/59).

L'andamento della discussione mostra come il "nietzscheanesimo radicale di sinistra" di Foucault polemizzi con il bisogno di teoria degli studenti. Cosa si può mettere al posto di questo sistema, chiede uno studente? Mentre un altro obietta che il movimento attuale avrebbe bisogno di un'utopia e di una riflessione teorica per andare al di là delle esperienze vissute, che sono sempre solo qualcosa di parcellare. Al contrario, risponde Foucault, bisogna «rinunciare alla teoria ed al discorso generale» perché essi appartengono a un sistema di cui «non vogliamo più sapere»; bisognerebbe invece che «l'esperienza e l'utopia» fossero messe «in contrapposizione»(p. 1102/68). In questo modo, tuttavia, egli trascura proprio l'esperienza politica riflessa degli studenti, secondo i quali l'esperienza stessa è «un discorso che rest[a] insufficiente». Le esperienze dalle quali

Foucault vorrebbe far scaturire la società del futuro sono «la droga, il sesso, la vita comunitaria, un'altra coscienza, un altro tipo d'individualità» (p. 1102/68). Che questa enumerazione contenga una proposta del tutto irresponsabile anche gli studenti lo sanno, a partire dalla propria esperienza reale: «i liceali... politicizzati continuano i loro studi, gli altri che si drogano ne escono completamente fuori» (p. 1098/63). Un altro studente interrompe: non può credere che il movimento debba arrestarsi a questa «ideologia dell '*underground* così vaga, così slegata», che «si rifiuta di addossarsi il minimo lavoro sociale e il minimo servizio comune a partire dal momento in cui oltrepassano l'intorno immediato. A questo livello, i gruppi restano incapaci di assumere l'insieme della società, perfino di concepirla come un insieme» (p. 1103/69).

Per Foucault è una vera e propria imbeccata: l'idea di un «insieme della società» è sorta in Occidente e lungo quella «linea storica ben precisa che ha condotto al capitalismo». Essa dunque «è ciò di cui non bisogna tener conto se non come l'obiettivo da distruggere. In seguito, ebbene, bisogna sperare che non ci sarà più nulla che rassomigli all'insieme della società» (p. 1103/69). Il nietzscheanesimo di Foucault si esprime nel fatto che egli cerca di introdurre nel movimento di protesta una critica particolaristica che mina dall'interno lo sviluppo di un'etica della responsabilità verso l'intero sociale. La sua motivazione segue una logica totalizzante che rinchiude una «linea» storica, o meglio un'intera megaepoca (come l'«Occidente»), in un'unità omogenea. In conclusione, Foucault anticipa nel cuore di un discorso radicale di sinistra la distruzione neoliberale del legame sociale generale[59].

Nello stesso mese Foucault discute con Noam Chomsky alla televisione olandese se la resistenza contro la società borghese debba essere fondata su una norma di giustizia o sulle necessità della lotta di classe. Chomsky muove da un concetto di giustizia che vede radicato nella «natura umana» e cioè in qualità fondamentali della creatività umana. A partire da qui dovrebbero essere sviluppati criteri sia per la critica dell'ingiustizia dominante quanto per lo sviluppo di una politica di sinistra responsabile. Senza un motivato fine di giustizia, il progetto di liberazione sociale sarebbe privo di significato e distruttivo come la lotta di trincea della Prima guerra mondiale (DE I, Nr. 132, pp. 1362, 1366-7, 1373-4: trad. it. NU, pp. 47-8, 54, 66-9). Sul piano filosofico, l'argomentazione di Chomsky si muove dunque precisamente all'interno del paradigma che Foucault ha descritto in *Le parole e le cose* come il paradigma dell'apriori trascendentale «antropologico» e «umanistico»: da un lato Chomsky dà alla giustizia una fondazione non storica, dall'altro determina l'elaborazione dei criteri di giustizia della critica come un compito da svolgere storicamente. Questa fondazione «antropologica» del concetto di giustizia è chiaramente in relazione con il neokantismo della sua teoria grammaticale[60]. E però la forza materiale del suo orientamento verso criteri di giustizia consiste nell'esperienza politica secondo la quale tutti i movimenti popolari di vasta portata si basano su una percezione di massa di ciò che è «ingiusto» e contengono un'«economia morale» della giustizia[61]. Si aggiunga a ciò l'esperienza della violenza terroristica di Stato nello stalinismo, che si è distaccato dai postulati fondamentali della giustizia.

Foucault risponde, dal punto di vista della sinistra radicale, con una strategia di smascheramento che manca

sin dall’inizio il funzionamento contraddittorio del concetto di giustizia e la sua importanza per una politica capace di egemonia. La sua replica a Chomsky consiste nel delegittimare la questione della giustizia in nome di una «questione del potere» che viene motivata con un miscuglio di retorica della lotta di classe e di volontà di potenza nietzscheana: viviamo in una dittatura di classe «che s’impone attraverso la violenza, anche quando gli strumenti di questa violenza sono istituzionali e costituzionali». Questo potere di classe fondato sulla violenza va rintracciato nelle istituzioni apparentemente indipendenti (famiglia, scuola, università, medicina) (p. 1363: trad. it. NU, pp. 49-50). Richiamandosi a Nietzsche, spiega che la stessa idea di giustizia è stata «inventata» come «lo strumento di una certa forma di potere politico ed economico» o come arma contro di esso (pp. 1372-3: trad. it. NU, p. 67). Ma ora il proletariato dichiara «guerra» alla classe dominante non perché questa guerra sia “giusta” ma «perché, per la prima volta nella storia, vuole prendere il potere» (p. 1371: trad. it. NU, pp. 63-4).

Chosmky sente il pericolo di una retorica del potere così astratta, staccata dalla capacità di azione sociale, dai diritti umani e dallo Stato di diritto: se dovesse sapere che la presa del potere da parte del proletariato condurrà ad uno Stato terroristico di polizia, egli cercherebbe di impedirlo (ibid.). Foucault respinge il richiamo al legame tra il socialismo e i diritti umani, risolvendo la questione della violenza nella «questione della classe»: contro un esercizio del potere dittatoriale e persino sanguinario del proletariato sulle classi sconfitte non ci sarebbe nulla da obiettare e se il potere si dirigesse contro la propria stessa classe, ciò dimostrerebbe soltanto che non è stato il proletariato a prendere il potere ma «una classe esterna al

proletariato o un gruppo di persone interno al proletariato, una burocrazia o ciò che resta della piccola borghesia» (ibid.). Ma questa è una logica stalinista, che regola la valutazione della giusta politica e persino la questione della vita e della morte dei soggetti mediante l'attribuzione ad una corretta base di classe o l'esclusione da essa.

L'introduzione del concetto di potere non serve dunque affatto al superamento del riduzionismo marxista del potere o della classe ma avviene *anzitutto* in connessione con una delle sue varianti più settarie e cieche. L'argomentazione di Foucault si fonda sull'equazione classe-violenza-potere, nella quale quest'ultimo si caratterizza solo per il fatto che il suo più autentico carattere di classe e di violenza è nascosto dietro l'apparenza dell'indipendenza e della neutralità (p. 1363: trad. it. NU, p. 50). Il rapporto delle classi con l'ideologia è concepito in modo strettamente strumentale, così che il risultato peculiare della «trascendenza sociale» dell'ideologia, cioè la sua capacità interclassista di condensare gli antagonismi sociali attraverso una formazione di compromesso, viene mancata sin dal principio. Le distinzioni gramsciane tra forza e consenso, *società politica* e *società civile,* sono del tutto trascurate così come la distinzione modificata da Althusser tra apparati statali repressivi e apparati ideologici. La retorica marxista-leninista della «dittatura di classe» elimina la differenza qualitativa tra democrazia borghese e dittatura fascista. Infine, l'argomentazione di Foucault sulla violenza postrivoluzionaria rivela un settarismo che regredisce di gran lunga rispetto al livello delle discussioni sullo stalinismo, sulla politica di alleanze a sinistra e sul fronte democratico popolare che si svolgevano in quel periodo nel PCF.

Questo primo uso del concetto di potere non ha un interesse soltanto biografico ma soprattutto teorico. Se si guarda ad esempio alle lezioni 1975-76 al Collège de France, pubblicate con il titolo *“Bisogna difendere la società”* (cit. DS, fr/it), si vede come Foucault riproponga senza rotture la propria trattazione riduzionistica della sfera ideologica sviluppata nella fase di sinistra radicale anche dopo aver abbandonato il quadro di riferimento del riduzionismo *di classe.* «Il diritto in Occidente è un diritto commissionato dal re», si dice ad esempio. Esso funge da «strumento» di dominazione e mette la dominazione immediatamente in opera (DS, pp. 23-4/29-31). In maniera strumentale, viene così negato il fatto che anche il diritto è una forma ideologica nella quale si combattono lotte sociali da punti di vista antagonistici, sebbene sempre in maniera asimmetrica. Dopo aver sommariamente collocato il diritto dalla parte del «potere della sovranità», Foucault fa entrare in scena dalla parte opposta un «discorso della guerra» e un «discorso... della lotta delle razze» che nel Cinque e Seicento comprende «tanto la nostalgia delle aristocrazie declinanti quanto l’ardore delle rivincite popolari» e al quale attribuisce il merito di rappresentare una «controstoria» (pp. 49, 57, 242/54-5, 61, 232). All’universalismo dell’ideologia viene ora contrapposta la guerra come «rapporti di forza allo stato puro» e il «soggetto... guer-reggiante», per il quale si tratta «di istituire... un diritto singolare» (pp. 40, 46/46, 52). Ancora una volta, l’«aperto», «schietto» dominio e la guerra ottengono nel discorso di Foucault il carisma della ribellione in quanto tale. Il «basso» che Foucault contrappone alle ideologie universalistiche è una costruzione nella quale confluiscono miti dell’immediatezza «di destra», «di sinistra» e in parte anche semplice-mente sadomasochistici: «una serie di fatti elementari, fatti che si

potrebbe già definire fisico-biologici: vigore fisico, forza, energia; proliferazione di una razza, debolezza di un'altra», un «intreccio di corpi, di passioni e di casi», un «brulichio oscuro e talvolta sanguinoso» sul quale si solleva una fragile razionalità (p. 47/52)[62]. Foucault segue lo schema nietzscheano che smaschera nell'ideologia il cielo di valori del preteso universalismo e umanismo solo come una forma di potere occulto. In tal modo, egli ignora anzitutto il fatto che la violenza e la guerra, che Foucault fa entrare in scena come una sorta di affascinante antiideologia, fanno parte del funzionamento reale della socializzazione ideologica stessa (tanto per l'intreccio degli apparati repressivi e di quelli ideologici, quanto a causa delle fascinazioni ideologiche della violenza e della guerra). Ignora inoltre che al cielo di valori delle ideologie universalistiche sono legate anche quelle aspirazioni delle classi subalterne che bisognerebbe estrarre da esse e mettere in pratica.

8. La misteriosa questione del potere e il suo radicamento nella guerra

Habermas ha definito Foucault e i Nouveaux Philosophes come maoisti delusi che, dopo aver rinnegato la sinistra, trovano i propri «centri di raccolta» nelle teorie del potere del pessimismo borghese da Hobbes a Nietzsche (1985, p. 302 n. 26/261). Questo giudizio non descrive pienamente la posizione di Foucault perché il suo nietzscheanesimo è molto più vecchio e persistente del breve periodo dell'impegno nella sinistra radicale. Nondimeno, questa collocazione politica rimanda a una dinamica che nella

ricezione dominante di Foucault viene rimossa come una «provenienza» troppo volgare. Il «superamento» foucaultiano del marxismo consiste anzitutto, nel 1970-71, nel sostituire, la concreta analisi dei rapporti di forza di volta in volta vigenti nello Stato e nella società civile mediante un patetico «ribellismo (*Kampfismus)»,* nel quale vengono irrealisticamente intrecciati la volontà di potenza di Nietzsche e il «potere della canna del fucile» di Mao. Se si vuole comprendere lo sviluppo successivo del concetto di potere in Foucault non si può trascurare il contesto politico: si tratta non tanto di un superamento pluralistico «del» marxismo ma della questione di come Foucault attraverso la teoria del potere riesca concretamente a tirarsi fuori dal vicolo cieco del proprio paradigma radicale di sinistra.

In un colloquio con Deleuze del marzo 1972 appare per la prima volta una modifica che rende possibile un distacco del concetto di potere dal riduzionismo di classe senza che intervenga una rottura politica: nell'Ottocento Marx avrebbe scoperto lo «sfruttamento» ma non sappiamo sinora cosa sia «il potere», questa «cosa enigmatica, ad un tempo visibile e invisibile, présente e nascosta» e che viene «investita dappertutto» (DE I, Nr. 101, p. 1180: trad. it. MdP, p. 114). Concetti come «classe dirigente» e «apparato di Stato» non bastavano a capire che «sotto questo vecchio tema del senso, significato, significante, ecc.» sta «finalmente la questione del potere, dell'ineguaglianza dei poteri, delle loro lotte» (p. 1181/115). Accanto alla classe e al suo Stato emerge ora una molteplicità di nuovi centri di potere: il bidello, il direttore del carcere, il giudice, il delegato sindacale, il capo redattore (ibid.). Viene suggerita una sorta di divisione del lavoro tra politica proletaria di classe e critica del potere: se si lotta contro lo

sfruttamento, bisogna aderire alla guida e all'ideologia «del proletariato»; alla lotta contro il potere, però, tutti possono partecipare «là dove si trovano ed a partire dalla loro attività (o passività)» ed entrare in questo modo «nel processo rivoluzionario» come alleati del proletariato. «E' il sistema stesso del potere, tutte le sue forme d'esercizio e d'applicazione che fanno la generalità della lotta» (pp. 1182-3/117-8).

Il riferimento enfatico al proletariato, alla sua guida e «ideologia» appartiene al paradigma gauchista della lotta di classe dal quale Foucault inizia proprio adesso a distaccarsi. Ma questo distacco contiene due caratteristiche che da questo momento in avanti determineranno la sua concezione del potere: 1) il «potere» viene introdotto come una realtà propria, che sta *accanto* allo «sfruttamento» analizzato da Marx e la cui critica consente un'alleanza tra gli intellettuali e i lavoratori; 2) esso indica al tempo stesso una realtà che va trovata *sotto* l'agire umano dotato di senso e i suoi significanti e che a causa di questa posizione sotterranea rende possibile la «generalità» della lotta stessa[63]. La «molteplicità» del concetto di potere è in Foucault inseparabile dalla pretesa della sua teoria del potere di aver trovato uno specifico piano di realtà *accanto* e *sotto* i rapporti sociali di produzione, di genere e di dominio.

Vale la pena di osservare con più precisione questa separazione metodologica. Ricollegandosi soprattutto a Marx e Gramsci, già nel 1968 - e cioè *prima* dell'introduzione del concetto di potere da parte di Foucault - Poulantzas ha presentato una concezione «relazionale» del potere: a suo avviso, il potere di una classe non va compreso come un saldo possesso o

un’essenza della classe stessa ma come una capacità di affermazione dei propri interessi che si costituisce sul campo delle pratiche sociali ed è determinato dai rapporti di forza vigenti rispetto alle altre classi di una formazione sociale (Poulantzas 1968, p. 101 sgg./117 sgg.). *«Il campo del potere è dunque strettamente relazionale»,* dice (1978, p. 161/195). I rapporti di produzione capitalistici e l’appropriazione di pluslavoro non pagato che in essi viene organizzata vanno perciò essi stessi indagati come una specifica e fitta «rete di poteri» della società (p. 32/43). Ciò che Poulantzas formula qui in maniera esplicita può essere mostrato già in Marx come procedimento implicito. La *Critica dell’economia politica* è una critica all’accumulazione e all’alienazione del potere sociale[64]. Il suo metodo genetico-ricostruttivo consiste nel fatto che essa non interpreta l'«economia» borghese come un’«eterna forma naturale della produzione sociale» (MEW 23, p. 95 n. 32: trad. it. Marx 1989, p. 113) ma — ad esempio attraverso l’analisi della forma valore - la ricostruisce come una forma storica della prassi sociale. Le categorie economiche vengono ritradotte in forme e rapporti sociali della prassi e a partire da lì vengono spiegate in maniera storico-funzionalistica[65]. L’analisi marxiana dei rapporti di produzione capitalistici è pensata come una specifica analisi del potere che si concentra soprattutto sul tipo capitalistico-borghese delle forme di potere impersonali e oggettive, sulla «silenziosa coazione dei rapporti economici» che scorre nella forma giuridica della libertà di contratto (MEW 3, p. 74: trad. it. Marx e Engels 1993, pp. 51-2; MEW 23, p. 765: trad. it. Marx 1989, p. 800).

Se l'«economia» stessa rappresenta una cristallizzazione di relazioni di potere (anche se non Punica), la

contrapposizione foucaultiana di «potere» e «sfruttamento» è difficile da sostenere proprio dal punto di vista di un concetto «relazionale» del potere. Lo star «vicino» e «sotto» del potere viene assicurato fino al 1976 circa da un'ontologia della guerra che Foucault indica come l'«ipotesi di Nietzsche»: i rapporti di potere derivano dalla «guerra», tanto che si potrebbe dire, rovesciando il detto di Clausewitz, che «la politica è la guerra continuata con altri mezzi» (DS, p. 16/22). Foucault ha ricavato questa «ipotesi» nel 1971, in *Nietzsche, la genealogia, la storia,* dalle interpretazioni nietzscheane del diritto signorile del creditore nei confronti del debitore (GM II, KSA 5, pp. 300-1/47-8)[66]. Nel 1973 la troviamo come alternativa all'analisi marxista dei rapporti sociali di appropriazione: nel cuore del potere c'è un rapporto di guerra e non di appropriazione (cfr. Foucault 1975). Una «battaglia perpetua» sta alla base anche della «microfisìca del potere» sviluppata nel 1975, che andrebbe perciò analizzata non come un'«appropriazione» ma come una «strategia» (SP, p. 35/30). Essa non va intesa né come «qualcosa che... si cede per contratto» o «che si aliena», né attraverso le categorie funzionali della conservazione dei rapporti di produzione, ma come «lotta», «conflitto» o «guerra», si dice nel 1976 (DS, p. 16/22).

Il discorso sulla guerra ha per Foucault una doppia funzione: rimanere in stretto contatto con il «ribellismo» dell'ambiente gauchista, contrapponendo al tempo stesso all'analisi marxiana dei rapporti di appropriazione ed alienazione una presunta alternativa «più radicale». Ma se è legittimo un allargamento dell'analisi del potere al di là della questione dell'appropriazione, la loro contrapposizione non ha senso. Già il rapporto creditore-debitore, che Nietzsche pone come originario e dal quale

Foucault deriva l’ipotesi della guerra, è anche un rapporto di «appropriazione» che viene garantito in maniera repressiva e ideologica mediante il marchiamento del segno del debito nel corpo e nell’anima descritto da Nietzsche. E l’appropriazione del plusprodotto sociale non è essa stessa anche un campo di battaglia nel quale i contendenti sviluppano «strategie» contrapposte? Ci sono sia strategie di appropriazione che appropriazioni di strategie che costituiscono gran parte degli affari dei politici in concorrenza tra loro. Oppure Foucault vuole sostenere realmente che le guerre vengono fatte solo per amore della guerra?

9. Il dissolvimento delle relazioni strutturali di potere

Si delinea qui il prezzo intellettuale del superamento foucaultiano di Marx: la pretesa legittima di ampliare l’analisi del potere al di là del paradigma dell'appropriazione si rovescia in un essenzialismo mediante il quale il potere viene posizionato dietro i rapporti sociali.

Questa “essenzializzazione” del potere è qualcosa di diverso dal concetto «negativo» di potere con il quale Lemke caratterizza l’impostazione di Foucault dal 1971 fino al 1975 e che ritiene superato a partire dal 1976 da un concetto di potere sempre «più produttivo». Piuttosto, si tratta di un’esclusione sistematica dei rapporti di potere e di privazione del potere radicati nella struttura sociale che caratterizza l’analisi di Foucault anche quando, nel 1976, abbandona la propria «ipotesi della guerra».

Possiamo soltanto accennare qui alla portata di questa rimozione. *La volontà di sapere* mostra in maniera esemplare come questa riduzione a tabù riguardi non solo le relazioni di potere radicate nell'"economia" capitalistica ma anche quelle dei "rapporti di genere". E' un concetto diventato comune nelle ricerche etnologiche, di storia sociale e del femminismo per «indagare criticamente l'inserimento dei generi nei rapporti sociali complessivi» (F. Haug 2001, p. 493). Al contrario, Foucault stabilisce con una «regola delle variazioni continue» che la questione di «chi ha il potere nell'ordine della sessualità (gli uomini, gli adulti, i genitori, i medici) e chi ne è sprovvisto (le donne, gli adolescenti, i bambini, i malati)» non ha nessuna importanza per la ricerca; al suo posto, si può solo chiedere quale «schema di modificazioni» i rapporti di forze implichino «in ragione del loro stesso gioco *(par leur jeu meme)*»[m] (VS, pp. 130-1/88). In tal modo, il presunto concetto «relazionale» di potere in Foucault viene privato delle proprie relazioni. Perché questi «rapporti di forze» che costituiscono il potere «in ragione del loro stesso gioco» possono non aver nulla a che fare con i rapporti di forze reali tra i generi. In questo paradigma non può essere indagata né la molteplicità delle relazioni di potere "sessuali", né il loro irrigidimento nelle forme di dominio strutturalmente asimmetriche dei rapporti tra i generi[67].

Analogamente a quanto accadeva già nelle costellazioni del sapere in *Le parole e le cose,* ci troviamo di fronte al fenomeno di un singolare doppio legame con il quale Foucault pone alla base della retorica delle microstrutture più molteplici il concetto essenzialistico di un onnipotente «*Maître-Pouvoir*»[68,]. Il concetto di potere in Foucault si caratterizza nei suoi diversi periodi per il fatto di fare astrazione dai molteplici rapporti che esso pure evoca.

Questa astrazione sta alla base tanto dell'«ipotesi della guerra» come della successiva ipotesi «libertà/etica» e proprio essa rende possibile la loro succesione.

Note

[1] «Dietro la storia, ben inteso, è il marxismo che viene preso di mira. Si tratta di costruire una nuova ideologia. l'ultimo baluardo che la borghesia possa ancora erigere contro Marx» (Sartre 1966, p. 88)

[2] Cfr. Eribon (1994, p. 333 sgg.). Althusser si riferisce probabilmente all'intervista di Foucault in DE I, Nr. 39, pp. 569-70: trad. it. in AF 1, p. 123 sgg.; per il rapporto tra Althusser e Foucault cfr. in generale Eribon 1994 (pp. 313-350)e 1989 (pp. 56 sgg., 84 sgg., 101,170 sgg.). Secondo Eribon, già l'ingresso di Foucault nel PCF nel 1950 era stato influenzato in maniera determinante da Althusser. L'uscita avverrà nel 1953. Furono favoriti o procurati da Althusser, ad esempio, il primo posto da assistente a Besançon (1950), la docenza a Lille (1951-1955) e la pubblicazione del suo primo libro nel 1954 *(Malattia mentale e personalità).*

[3] Cfr. la cronaca in DE I, pp. 42-3 e Miller (1993, p. 171).

[4] Per la storia del GIP cfr. Defert/Donzelot (1976), Eribon (1989, pp. 264 sgg., 276), Miller (1993, p. 185 sgg.), Lemke (1997, p. 62 sgg.).

[5] E' soprattutto sulla posizione dei Nouveaux Philosophes che le strade di Foucault e Deleuze si dividono: a partire dal periodo che va dalla fine del 1977 all'inizio del 1978 smetteranno di vedersi (cfr. Eribon 1989, p. 304 sgg.).

[6] Cfr. anche Bourdieu (1982, pp. 36-7, 68/29, 54; 1983, pp. 175, 177; 1996, p. 16. 112

[7] Cfr. l'argomentazione di Schwingel, che approva la critica di Honneth secondo la quale Foucault, a causa del suo nominalismo, ha difficoltà a spiegare le stabilizzazioni (*Verstetigungen*) del potere. Ma Schwingel critica come avventata l'idea di Honneth di un'«interruzione della lotta» mediante un «accordo motivato a livello normativo» (Honneth 1985, p. 194/245) e le contrapone il modello di conflitto di Bourdieu (Schwingel 1993, p. 169).

[8] Renate Schlesier vede in *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé* il ritorno alla tradizionale storia delle idee del mondo antico e la celebrazione simpatetica di una morale maschile particolaristica (1984, pp. 819-20, 823).

[9] Cfr. le interviste del 1982 (DE II, Nr. 306, pp. 1056-7, 1061: trad. it. Foucault 1982, pp. 249, 253) e del 1984 Nr. 356, pp. 1539, 1546: trad. it. in AF 3, pp. 284, 291-2).

[a.] L'ed. it. traduce «*intransitivité*» con «intransigenza», *n.d.c.*

[10] Che il concetto di potere come «produttività» derivi proprio da Nietzsche è stato visto chiaramente, ad esempio, da Honneth (1985, pp. 184-5/235) e Fink-Eitel (1980, p. 77 n. 62).

[11] «La questione politica, insomma, non è l'errore, l'illusione, la coscienza alienata o l'ideologia; è la verità stessa. Di qui l'importanza di Nietzsche», dice ad esempio nel 1977 (DE II, Nr. 192, p. 160: trad. it. in MdP, p.28). Sul significato del nesso di potere e verità cfr. VS, pp. 9, 19, 81, 101-2, 140/9, 16, 56, 69-70, 94-5; UP, p. 12 sgg./l 1 sgg.; SS, p. 92 sgg./78 sgg.

[12] Citato liberamente dai *Pensieri* di Pascal, in: *Oeuvres complètes* (1954), Aph. 469 (= Edition Brunschvigg, Aph. 250): trad. it. Pascal 1985, Af 158, p. 158.

[13] Poulantzas ha mostrato (1978, p. 73/83-4) come questa ricollocazione della sfera ideologica nell'ambito delle «idee» stia alla base anche della contrapposizione di ideologia e «normalizzazione» in SP Poulantzas nota un analogo riduzionismo rispetto al concetto di Stato (1978, p. 41 /45-6).

[14] Cfr. Lecourt 1972, pp. 114-5.

[15] PM, pp. 239-40, 242-3/208-9, 210.

[16] PM, p. 238/207.

[17] Per un punto di vista critico cfr. ancora PIT (1979, pp. 116-129).

[18] Cfr. Althusser, EAut, p. 35/22-3.

[b.] La trad. it. riporta «esclusiva della scientificità», che in questo contesto rimane un'espressione ambigua e che abbiamo perciò leggermente modificato, *n.d.c.*

[19] LLC, pp. 18, 20, 26, 31/20, 21-2, 24-5, 31.

[20] Cfr., LLC, pp. 29-30/30.

[21] «Allora sono un beato positivista» (AdS, 164/168).

[22] Lecourt 1972, p. 117.

[23] Cfr. anche la critica di E.P Thompson alla riduzione intellettualistica delle esperienze ad una astorica e passiva materia prima «ideologica» della produzione teorica (1995, p. 9 sgg.).

[24] EAut, pp. 14-5, 32, 41-2/9, 15,22.

[25] EAut, pp. 96-7/41; cfr. pp. 86-7/36.

[26] Sono stati soprattutto Paul Henry e Michel Pècheux a tentare di abbozzare una teoria materialistica del discorso. Questa doveva riunire gli ambiti della linguistica, della psicoanalisi lacaniana e del modello althusseriano dell'*«interpellation»* per poter spiegare la produzione sociale di evidenze di senso (cfr. Pècheux 1975, p. 137).

[27] Sul concetto di verità in Gramsci e Brecht cfr. Haug (2001 a, pp. 133-4).

[28] E' quanto fa ad esempio Manfred Frank, che però nota soltanto la «reinterpretazione del soggetto trascendentale in termini di filosofia del linguaggio» e ignora quella collocazione «antropomorfica» nelle «relazioni umane» che va al di là di essa (1983, pp. 268-9; cfr. pp. 170-1).

[29] Cfr. la critica di Sève (1973, p. 105) e Neusüss (1985, pp. 34 sgg., 132).

[30] Per la critica del paradigma coscienzialista e dell'ipotesi marxista-leninista della manipolazione cfr. Stuart Hall (2006a,pp. 126-7, 130-1, 133-4; 2006b,pp. 154-5,157 sgg.) e la panoramica in Koivisto/Pietila (1993, p. 233 sgg.).

[31] «Ogni cosa... si sforza di perseverare nel suo essere *(in suo esse perseverare conatur)*» (Etica III, Prop. 6, p. 197). Nietzsche si è riferito più volte al principio spinoziano di autoconservazione nella sua fase «mediana» di critica dell'ideologia (ad es. MA, KSA 2, p. 95/71-2; FW, KSA 3, p. 471/117-8), per poi, nel quinto libro della *Gaia scienza*, attribuirla alla «tisi» di Spinoza (FW, KSA 3, p. 585/204).

[32] Ad es. Dreyfus/Rabinow (1983, p. 104 sgg./129 sgg.) e Lemke (1997, pp. 49-50).

[33] Habermas (1985, pp. 292, 316/252, 272); cfr. Honneth (1985, p. 169/219).

[34] Cfr. von Reibnitz (1992, pp. 106-7, 149 sgg.); Cancik (1995, pp. 125-6), Cancik/Cancik-Lindemaier (1999, p. 95 sgg.). Viene attaccato soprattutto l'orientamento «liberale» di Winckelmann verso la Grecia classica. L'immagine di una Grecia arcaica dorica e aristocratica si può rintracciare nel Nietzsche grecista sin dalla sua dissertazione scolastica del 1864 *(Uber Theognis von Megara).* Nietzsche stesso afferma di voler far saltare l'alleanza dell'umanesimo e dell'illuminismo con l'antichità (KSA 8, p. 58: trad. it. FP 1875-1876, p. 126).

[35] «Il cristianesimo è un platonismo per il “popolo”» (JGB, KSA 5, p. 12/6).

[36] Edward Said motiva la consonanza tra Nietzsche e Foucault con la loro critica «antidinastica» dell’origine (1985, pp. XII-XIII, 290, 301; cfr. 1988, p. 6). Nella *Routledge Encyclopedia of Philosophy* si dice, senza fornire prove, che «L’uso di questo termine da parte di Foucault continua quello di Nietzsche» perché per entrambi la genealogia sarebbe «una forma di critica storica» (Hill 1998, p. 1). Anche per Cronin una verifica filologica di questa consonanza è superflua perché «Foucault fa senza dubbio proprio l’appello di Nietzsche ad usare la storia con intenzioni critiche» (Cronin 2001, p. 283). Nell’introduzione di Prado si trova invece un breve accenno al fatto che, sebbene *Nietzsche, la genealogia, la storia* sia un’opera «esegetica», Foucault «articola effettivamente la concezione fondamentale della propria genealogia come un’esposizione di quella di Nietzsche» (Prado 2000, p. 33). Mirjam Schaub riconosce che in *Nietzsche, la genealogia, la storia* si ha una «trasvalutazione del concetto nietzscheano di genealogia» e però non è possibile chiarire in cosa questa consista perché l’autrice ha già articolato la propria esposizione di Nietzsche secondo l’interpretazione di Foucault (Schaub 2001, pp. 223-4, 225).

[37] Questa rinuncia pesa tanto più gravemente in quanto, a loro avviso, *Nietzsche, la genealogia, la storia* contiene «in nuce» tutta la ricerca foucaultiana degli anni Settanta (ibid.).

[38] NGH, DE I, Nr. 84, p. 1006 e n. 2/pp. 30 e 31 n. 3.

[c.] L’ed. it. traduce qui «*Herkunft*» con «origine», *n.d.c.*

[d.] Trad. it. p. 15, *n.d.c.*

[39] Pizer nota giustamente che Nietzsche non si occupa dell'opposizione di origine e provenienza ma di quella tra «origine miracolosa» e «origine»: «*"Wunder-Ursprung*' è l'antitesi di *"Ursprung"*» (1990, p. 473). «L'interpretazione foucaultiana di questa prima sezione di *Umano, troppo umano»,* dice Cook, «è purtroppo gravemente difettosa» {Cook 1990, p. 301)

[e.] L'ed. it. di NGH traduce: «l'oggetto della ricerca è definito come l'origine dei pregiudizi morali; il termine allora usato è *Herkunft*», *n.d.c.*

[f.] In ted. nell'originale e nell'ed. it., *n.d.c.*

[40] Anche questa affermazione non è filologicamente attendibile. Se si verifica il rimando che nella prefazione alla *Genealogia della morale* Nietzsche fa a MA, VM, WS e M (GM, KSA 5, p. 251/8), il risultato è diverso. L'aforisma 45 di *Umano, troppo umano* sulla «doppia preistoria del bene e del male» non usa il termine «origine» ma quello di «preistoria» (MA, KSA 2, p. 67/50); in compenso, «origine» si trova negli aforismi 92, 96 e 100 di *Umano, troppo umano* e nell'aforisma 89 di *Opinioni e sentenze diverse* (MA, KSA 2, pp. 89-90, 93, 97 e 412/67, 70, 73 e UTU p. 34) ma non nell'aforisma 136 di *Umano, troppo umano* (MA, KSA 2, p. 130/100), né negli aforismi 22, 26 e 33 de *II viandante e la sua ombra* (ibid., pp. 555 sgg., 560, 564 sgg.: trad. it. UTU II, pp. 136 sgg., 140, 144 sgg.) e nemmeno nell'aforisma 112 di *Aurora* (M, KSA 3, p. 100 sgg./78 sgg.). «Al di fuori delle dieci citazioni che Nietzsche fa delle proprie opere nella sezione 4 della prefazione», insomma,

«la parola “ *Ursprung*’’ è usata solo quattro volte» (Cook 1990, pp. 307-8).

[41] «Il contrasto che Foucault cerca di dimostrare tra un primo uso di “*Ursprung*’ e un più tardo uso di “*Herkunft*” è mal fondato» (Cook 1990, p. 307)

[42] Cfr. anche l’indicazione di Foucault del 1967, secondo cui la sua «archeologia» in *Le parole e le cose* deve più alla genealogia di Nietzsche che allo strutturalismo vero e proprio (DE I, Nr. 48, p. 627: trad. it. in AF 1 p. 167).

[43] Cfr. Heidegger GA 1.6.1, pp. 57-8/71; GA 1.6.2, p. 237/751. V *supra* la Parte prima, capitolo 4 e le Parti seconda, capitolo 2 e terza, capitolo 3.

[g.] L’ed. it. traduce «*Entstehung*» con «genesi», *n.d.c.*

[h.] Qui l’ed. it. traduce *«Entstehung»* con «nascita», *n.d.c.*

[44] Cfr. le osservazioni dettagliate e critiche di von Reibnitz (1992, p. 179 sgg.). Una contrapposizione simile si trova in MA, KSA 2, p. 540: trad. it. UTU, p. 125, Af. 3.

[i.] L’ed. it. di GT traduce qui «*Entstehung.*» con «nascita», *n.d.c.*

[45] L’importanza di Lange per il Nietzsche della fase mediana è stata indagata in maniera accurata: per la ricezione del materialismo antico attraverso Lange cfr. Cancik (1995, pp. 3-4, 18, 67), per la ricezione dei moralisti francesi attraverso Lange cfr. Donellan (1982, p. 1 sgg.) e, in generale, Salaquarda (1978) e Stack (1983).

[46] II quinto libro de *La gaia scienza* come la prefazione e le «Canzoni del principe Vogelfrei» vengono aggiunti solo nella seconda edizione del 1887 e appartengono dunque all'ultima fase. Per la datazione cfr. Donellan (1982, pp. XI-XII), Ottmann, che sostiene una datazione relativamente tarda nell'autunno 1883 (1999, pp. 239-40), e Losurdo, che collega il passaggio all'ultima fase alla protesta di Nietzsche verso la politica sociale di Bismarck ed è perciò propenso a collocarlo nel 1882 (Losurdo 2002, pp. 343-4, 346 sgg., 353-4). Queste divergenze non sono importanti per il nostro scopo, tanto più che sarebbe comunque illusorio immaginare la successione dei diversi periodi a partire da eventi improvvisi ed eccezionali.

[47] Su Rèe e Spinoza cfr. Wurzer (1975, p. 53) e Ottmann (1999,p. 211), sulla mediazione dei critici francesi della morale cfr. Janz (I, p. 755/708) e Donellan (1982, p. 8), sulla percezione di Rèe come «ebreo» cfr. Janz (I, pp. 642-3, 783/603-4, 734) e Losurdo, che giunge a questa conclusione: «Non c'è dubbio che il rapporto di stima e amicizia instauratosi col brillante intellettuale ebreo abbia contribuito a mettere in crisi la precedente giudeofobia» (Losurdo 2002, p. 272).

[48] Cfr. Janz (I, pp. 752, 819-20, 826/705-6, 769-70, 775) Janz (II, p. 99/76), Losurdo (2002, pp. 272, 280).

[49] Molte lettere di questo periodo possono essere lette al tempo stesso come una lotta del "milieu" attorno a Nietzsche per il suo recupero dal periodo di «critica dell'ideologia». Responsabile di questa "deviazione" critica di Nietzsche sarebbe il «folle egoismo» e l'«amoralità» di Lou Salomé (Elisabeth Nietzsche). Per via del legame così stretto con Rèe, infatti, c'è il pericolo che l'«intelletto acuto

e corrosivo» di Salomé abbia avuto il sopravvento fu quell'idealismo che pure non le mancava (von Meysenburg): «dietro tutto ciò sta il dott. Rèe... una figura inquanto mefistofelica, che tutto scompone, tutto razionalizza» (Ludwig Hüter; cit. in Pfeiffer 1970, pp. 252, 286, 310/225,254, 281).

[50] «Se non riesco a scoprire l'espediente degli alchimisti per trasformare anche questo fango in oro, sono perduto». scrive il 25 dicembre 1882 (KGB III, 1, p. 312: trad. it. *Epistolario*, 1880-1884, p. 293).

[51] Cfr. MA, KSA 2, pp. 67-8, 92-3/50-1, 69-70.

[52] Ad esempio la deduzione di «buono» e «cattivo», che concorda con quella di Rèe, nell'aforisma 39 di MA (KSA 2, p. 62 sgg./47 sgg). «Una delle gioie più grandi mi fu procurata dalle *Osservazioni psicologiche* di Rèe», nota Nietzsche nell'estate 1878 (KSA 8, p. 555: trad. it. FP 1878-1879, p. 324). Una prima presa di distanze avviene con l'osservazione della primavera-estate 1883 secondo la quale Réè non sapeva molto di morale e «quel poco quasi soltanto per sentito dire: e da ultimo riteneva che in fin dei conti la morale stessa fosse qualcosa di sentito dire» (KSA 10, p. 243: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 232). Questa critica viene poi elaborata in un'osservazione più lunga dell'autunno successivo dal titolo «Le mie differenze da Rèe» (KSA 10, p. 503 sgg.: trad. it. FP 1882-1884, voi. VII, tomo I, parte I, p. 164 sgg

[l.] Leggermente modificato, *n.d.c,*

[53] Gfr. Donellan (1982, p. 8).

[54] Cfr. Rèe (1877, pp. VII-VIII, 1-2, 5, 23, 25 sgg./31, 36, 38, 40 sgg.). Per le osservazioni di Nietzsche su Helvétius cfr.JGB, KSA 5, pp. 164-5/123; simili in KSA 11, pp. 432, 500, 523-4: trad. it. FP 1884-1885, p. Ili, FP 1885-1886, pp. 176, 200.

[55] «A chi ora ha, è stato dato, perché potesse restituirlo», «Perdoniamo agli uomini i loro difetti, ma non la conoscenza die nostri difetti», «I carcerati non sono più cattivi di altri uomini: essi hanno solo pagato in modo più duro», «le azioni migliori hanno spesso viscere disgustose», e così via (Rèe 1875, pp. 21, 28,47,64/52,55,64, 72).

[56] Sull'egoismo cfr. MA, KSA 2, pp. 23, 60, 83, 84-5, 127/15, 45, 62-4, 98-9; FW, KSA 3, p. 387/50-1; sulla critica della libertà del volere cfr. MA, KSA 2, pp. 63-4, 96, 99, 102 sgg./47-8, 72-2, 74, 77 sgg.

[57] Secondo Stegmaier, lo farebbe in quanto «pensa la sfera morale a partire dal singolo individuo» (1994, p. 99). In tal modo, però, si rende incomprensibile il nucleo di dominio dell'argomentazione nietzscheana e lo si maschera in chiave apologetica.

[58] Per la critica di Nietzsche al principio di autoconservazione cfr. anche JGB, KSA 5, pp. 27-8/19; KSA 9, pp. 518, 559: trad. it FP 1881-1882, pp. 305, 385-7; KSA 11, p. 233: trad. it FP 1884, voi. VII, tomo II, p. 212; KSA 12, p. 131: trad. it. FP 1885-1887, pp. 118-9; KSA 13, p. 301: trad. it. FP 1888-1889, p. 91.

[59] Reitz parla in questo contesto di un'«apoteosi della frammentazione» che si afferma di fatto solo «in alleanza con i sostenitori del libero mercato e dello Stato leggero,

dell'ethos della creatività e del consumo ottimizzato» (Reitz 2003, p. 83).

[60] Chomsky pensa anche la formazione del sentimento di giustizia secondo il modello neokantiano di uno «schematismo» di principi organizzativi innati che consentono al bambino di sviluppare una vasta competenza linguistica a partire da sequenze linguistiche ascoltate in maniera accidentale (DE I, Nr. 132, pp. 1340, 1343: trad. it. NU, pp. 8, 13). Sulla critica a Chomsky dal punto di vista di un concetto gramsciano di grammatica cfr. Ives (2001, pp. 935, 942-3).

[61] II concetto di «economia morale» deriva da P. Thompson (1979); per la sua elaborazione storica e teorica v. Barrington Moore (1983).

[62] Sull'importanza del sadomasochismo per la concezione del potere in Foucault cfr. il ricco materiale in Miller (1993).

[63] Il potere funziona come «base» e «sottosuolo *(sous-sol)*» dell'eguaglianza del diritto borghese, si dice ad es. in *Sorvegliare e punire* (SP, p. 258/242).

[64] «Per Marx, in realtà, il rapporto di produzione è anche un rapporto di potere», nota Losurdo (2002, p. 1068).

[65] Per il concetto di analisi storico-funzionale elaborato nella *Psicologia critica* di Holzkamp cfr. Maiers (1999, p. 1133 sgg.); per il concetto di ricostruzione genetica Haug (2001c, p. 264 sgg.).

[66] La regola è «il piacere calcolato del divertimento, il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione»; invece di progredire verso una «reciprocità universale», l'umanità «insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione» (NGH, p. 1013/40).

[m.] L'ed. it. traduce «*jeu*» con «funzionamento», *n.d.c.*

[67] Frigga Haug propone di indagare i rapporti di genere, alla luce dell '*Ideologia tedesca*, come «rapporti di produzione» in senso ampio e cioè come rapporti di «produzione della vita» (MEW 3, pp. 29-30: trad. it. Marx e Engels 1993, p. 20), inclusa l'organizzazione sociale dell'allevamento dei bambini e dei rapporti di cura (Haug 2001, pp. 499 sgg., 526-7; cfr. 2002, pp. 45-6).

[68] Poulantzas 1978, pp. 165-6/198.

Parte quarta

Dalla prigione all'anima moderna. *Sorvegliare e punire* rivisitato

Sorvegliare e punire, apparso nel 1975 (SP, cit. fr/it), è il primo studio in cui Foucault persegue il proprio progetto di una *genealogia* del potere e della soggettività attraverso un oggetto di natura storica. E' un progetto che Foucault ha tratto dalla sua lettura di Nietzsche in *Nietzsche, la genealogia la storia* e da lì proviene anche quel nesso tra il corpo, il potere e la verità che viene ora posto come questione principale nell'indagine del materiale storico. *Sorvegliare e punire,* inoltre, è uno studio che si richiama a tratti alle ricerche di Marx sulla formazione dei rapporti di produzione capitalistici e pretende al contempo di completarle e rifondarle mediante una genealogia del «potere disciplinare».

La tendenza prevalente, che legge il concetto di discorso e di potere in Foucault come un riuscito superamento delle teorie marxiste della società, è presente anche nei commenti a *Sorvegliare e punire.* Dreyfus e Rabinow

individuano il merito di Foucault nel fatto che egli analizza la punizione e la prigione come «complesse funzioni sociali», superando così l'interpretazione che li vede come strumenti di repressione o rispecchiamento delle strutture sociali (1983, p. 143/168). Poster apprezza il fatto che Foucault, recuperando il concetto nietzscheano di genealogia, sviluppi una prospettiva al centro della quale non si trova più la categoria di modo di produzione (1984, p. 95). Anche secondo Michèle Barrett il vantaggio del potere disciplinare di Foucault consiste nel lasciarsi alle spalle la fissazione marxista sulle strutture sociali *(«to sideline the social structures»).* In questo, è particolarmente importante per lei il fatto che Foucault lavori sin dall'inizio al di fuori del modello struttura-sovrastruttura invece di affaccendarsi ancora a modificarlo mediante il concetto di una causalità polimorfica, come fanno gli althusseriani (1991, p. 138). Secondo Ransom (1997, pp. 21-2), attraverso l'esempio dei detenuti Foucault avrebbe fatto piazza pulita dell'antropologia naïf degli intellettuali marxisti, compresi quelli della scuola di Francoforte, secondo i quali «sulle ali della storia», malgrado tutte le sue degenerazioni, ci sarebbe ancora un mondo migliore: «I "Sé autentici" dei reclusi non sono affatto repressi; piuttosto, sono creati, manufatti da una o più tecnologie di potere». Lemke ritiene che il «grande merito» di *Sorvegliare e punire* stia nel prendere sul serio l'«autonomia relativa» delle relazioni di potere e, in tal modo, nel sostituire «i modelli di spiegazione riduzionistici, essenzialistici ed economistici» con un'«analisi storica concreta dei rapporti sociali» (1997, p. 73).

Sono esattamente queste attribuzioni di antiriduzionismo e concretezza storica, però, che si rivelano insostenibili ad un esame più preciso. Con ciò non

si vuol mettere in discussione il fatto che Foucault abbia fornito preziosi stimoli alla ricerca sul sistema pe-naie borghese e in particolare sui progetti di disciplinamento. La mia critica si rivolge, piuttosto, ad un ordinamento teorico che de-concretizza il materiale storico e lo assoggetta ad una cornice totalizzante. Naturalmente, questo procedimento non può essere rilevato nella retorica della molteplicità del potere profusa da Foucault ma si mostra nelle strategie operative con cui egli ordina il proprio materiale.

L'argomentazione di Foucault è così satura di esempi storici da rendere difficile mettere in luce ciò che vi è di costruito e la specifica prospetticità della loro scelta e del loro ordinamento. Ad una decostruzione dell'evidenza di questi esempi storici si presta però un testo classico con il quale *Sorvegliare e punire* si interseca e dal quale al tempo stesso si distingue. E' uno studio che lo stesso Foucault ha definito come un «importante testo» (SP, p. 32/27) e cioè *Punizione e struttura sociale* di Georg Rusche e Otto Kirchheimer, pubblicato nel 1939 (cit. R/K)[a].

1. Un (troppo) fugace incontro con la «teoria critica»

L'importanza teorica di un confronto con lo studio di Rusche e Kirchheimer consiste soprattutto nel fatto che si tratta della prima pubblicazione dell'istituto per la ricerca sociale negli Stati Uniti. Entrambi gli autori appartengono alla cerchia della Scuola di Francoforte, anche se in maniera diversa. Rusche, che è emigrato a Londra ed ha completato un primo manoscritto del libro nel 1934, entra

in crescente tensione con Horkheimer[1]. Non essendo «disponibile» ad una revisione del testo, come Horkheimer comunica nella sua premessa a questo studio (R/K, p. 38), il libro viene rielaborato, completato e terminato da Kirchheimer, che dal 1937 fa parte dell’istituto a New York. I due autori non hanno mai collaborato e non si conoscevano nemmeno. Rusche, la cui stesura originale si può ricostruire nei contorni attraverso le pubblicazioni del 1930 e del 1933, si mostra deluso del risultato finale[2]. Lo studio rimane a lungo quasi inosservato e alla fine degli anni Sessanta, quando si assiste ad un’irruzione delle modalità di approccio sociologiche in ambito criminologico, diviene la fonte occulta di ispirazione di numerose conferenze su questo argomento. Il libro diventa allora un «mito» (Steinert 1981, p. 332) e viene considerato un’«indispensabile premessa per la discussione di un’economia politica del diritto penale» (Rausch 1975, p. 218) mentre i nomi dei suoi autori diventano il «sole splendente del movimento anticarcerario» (Schumann 1981, p. 64). Secondo Steinert, *Sorvegliare e punire* di Foucault, con la sua «eleganza ed eloquenza», fece poi passare «per qualche tempo in secondo piano» questo libro e lo fece «apparire arido e pedante [...] privo di fantasia [...] per quel suo “economicismo” che sembrava superato dalla teoria foucaultiana del potere diffuso» (1981, p. 332).

Consideriamo per prima cosa lo stesso resoconto presente in *Sorvegliare e punire.* Foucault riferisce anzitutto il principio metodologico in base al quale Rusche e Kirchhei-mer non affrontano il sistema penale partendo immediatamente dai delitti a cui esso si riferisce ma come qualcosa da indagare in se stesso in quanto «fenomen[o] social[e]» autonomo (SP, 32/27; cfr. R/K, pp. 46-7). «Le misure punitive», continua, «non sono semplicemente

meccanismi “negativi” che permettono di impedire, escludere, sopprimere» ma sono legate a «tutta una serie di effetti positivi e utili». Risuona chiaramente qui la nota presa di distanze da un’«ipotesi repressiva» puramente negativa, che Foucault elaborerà poi soprattutto in *La volontà di sapere.* Comunque, Rusche e Kirchheimer avrebbero messo immediatamente in rapporto i diversi sistemi penali con i «sistemi di produzione», in modo tale che alla società schiavistica corrisponderebbe la pena della schiavitù, al feudalesimo la punizione corporale, alla «società commerciale» mercantilistica[3] la casa di correzione e al sistema industriale la «detenzione a scopo correttivo». Come alternativa a questa «stretta correlazione» (SP, p. 33/28), Foucault propone di scrivere la storia dei sistemi punitivi sulla base di una «microfisica del potere» che si fonda a sua volta su un’«“economia politica” del corpo» e si concentra soprattutto sulla costituzione di «rapporti potere-sapere» (p. 33 sgg./28 sgg.).

Foucault sembra a questo punto superare con il suo concetto di potere uno di quei «modelli di spiegazione riduzionistici, essenzialistici ed economicistici» citati da Lemke (1997, p. 73). Tuttavia il resoconto di Foucault non aiuta affatto a comprendere le differenze metodologiche. Questo risulta già dal fatto che egli si riferisce esclusivamente a non più di cinque pagine dell’introduzione scritta da Kirchheimer (R/K, pp. 43-8), la cui teoria esplicita rimane ben al di sotto della teoria implicita, di gran lunga più complessa, presente nei capitoli storici sulla formazione del sistema penale borghese. Proprio da questi capitoli Foucault ha tratto, senza darlo a vedere, alcuni risultati che sono tra le cose più interessanti di *Sorvegliare e punire.* Quest’uso discutibile dell'«importante testo» di Rusche e Kirchheimer conduce a molte inesattezze: non si può affatto

parlare di una «stretta correlazione» tra sistemi penali e sistemi di produzione in Rusche e Kirchheimer. Così, ad esempio, il «feudalesimo» viene suddiviso in un «primo» e in un «tardo medioevo ai quali vengono a loro volta correlati sistemi di punizione del tutto diversi, mentre anche all'interno del «sistema industriale» del capitalismo gli autori distinguono diversi tipi di punizione — dalla cella d'isolamento al «carcere fabbrica» sino alla pena pecuniaria — che in parte si integrano, in parte sono in alternativa tra loro. Ciò dipende in primo luogo dal fatto che essi non hanno scelto come punto di riferimento i modi di produzione di volta in volta vigenti ma soprattutto le fluttuazioni del mercato del lavoro. Infine, è Foucault stesso che fa approdare la propria ricerca ad una «detenzione a scopo correttivo» ma non Rusche e Kirchheimer, che accertano piuttosto tra il 1875 e il 1932 un generale regresso delle punizioni carcerarie e la loro sostituzione con sanzioni pecuniarie. Nei capitoli scritti da Kirchheimer, questa «commercializzazione della giustìzia penale» viene considerata come un'espressione adeguata della «razionalità» capitalistica moderna e in questo senso come una «razionalizzazione» del sistema penale borghese (R/K, pp. 238 sgg., 286, 288, 336)[4]. Perciò il resoconto di Foucault ha mancato il significato conclusivo dello studio di Rusche e Kirchheimer. Questo è tanto più sorprendente in quanto anche lui intende il proprio libro come una ricerca sulla «razionalità» occidentale[5]. Sarebbe dunque opportuna una discussione su questi diversi concetti di razionalizzazione (disciplinamento o commercializzazione).

Visto che il resoconto di Foucault non ci dà informazioni attendibili, dobbiamo leggere direttamente Rusche e Kirchheimer per accertare sia i debiti del filosofo francese che la trasformazione teorica che egli opera.

2. L'approccio storico-sociale di Georg Rusche e Otto Kirchheimer

L'«analisi storico-sociologica delle forme punitive» (R/K, p. 44) inizia con il «primo medioevo» (fino alla metà del Trecento circa), che viene descritto come un periodo di tensioni sociali modeste e condizioni di vita delle classi inferiori «relativamente favorevoli». Per contenere le faide e per mantenere la pubblica quiete, la giustìzia penale si concentrava sulla composizione privata delle liti mediante ammende pecuniarie, che negli strati inferiori insolventi venivano sostituite da punizioni corporali (p. 49 sgg.). Rusche e Kirchheimer distinguono da questo periodo un «tardo medioevo», a partire dal Quattrocento, che descrivono (con Tawney) come un periodo caratterizzato dall'avanzata delle recinzioni, dall'accumulazione del capitale e da un impauperimento crescente delle classi popolari (p. 56 sgg.). Per assicurare l'ordine viene introdotto un crudele sistema di esecuzioni capitali e mutilazioni che si dirigeva soprattutto contro i delitti verso la proprietà commessi dai nullatenenti (p. 58 sgg.). La pena di morte, che fino al Quattrocento veniva difficilmente applicata, diviene nel Cinque e Seicento tra le «misure più comuni» e le autorità escogitano mezzi sempre nuovi per allestire le esecuzioni capitali in maniera ancora più dolorosa: «potevano annoverarsi casi di taglio delle mani, delle dita, di falangi, della lingua, altri nei quali gli occhi e le orecchie venivano esportati, casi di castrazione» (pp. 63-4; cfr. p. 67).

Ci imbattiamo qui in un primo punto di contatto con Foucault: la messa in scena delle esecuzioni capitali e delle mutilazioni, che Rusche e Kirchheimer trattano in connessione con l'«accumulazione originaria del capitale» (Marx), corrisponde alle «cerimonie del supplizio» descritte dettagliatamente nella prima parte di *Sorvegliare e punire*. Tuttavia, nella descrizione di Foucault il legame storico-sociale con la deterrenza protocapitalistica del pauperismo, che Marx ha descritto come una «legislazione sanguinaria contro gli espropriati» (MEW 23, p. 761 sgg: trad. it. Marx 1989, p. 797 sgg), non è più visibile. Le torture appaiono come caratteristiche di una «potenza sovrana» che viene descritta come una condotta di guerra ritualizzata (cfr. SP, pp. 55-6, 59, 69/44-5, 52, 62). Foucault definirà in seguito questa potenza sovrana come un sovrano «diritto di prendere *(droit de prise)*» sul corpo dei sudditi e la contrapporrà alle moderne forme del «potere disciplinare» e del «biopotere» (VS, p. 178/120 sgg.).

Rusche e Kirchheimer si concentrano su uno sviluppo che non trova corrispondenze in Foucault e cioè la tendenza nel mercantilismo del Seicento a sfruttare la forza-lavoro dei detenuti attraverso la servitù sulle galere, le deportazioni e i lavori forzati (R/K, p. 71). Il regresso demografico e la carenza di forza-lavoro condussero nel Seicento ad alti salari reali e impedirono la formazione di quell'«esercito di riserva» di cui le manifatture in crescita avevano urgente bisogno. Gli stati mercantilistici reagirono da un lato con misure intensive per incrementare la popolazione («popolazionismo») — un aspetto che Foucault sussumerà più tardi sotto il concetto di «biopotere» e sposterà nel tardo Settecento (VS, pp. 183-4/125 sgg.) —, dall'altro con una strategia di politica sociale che cercava di porre rimedio alla scarsità di forza-lavoro evitando al

tempo stesso l’innalzamento dei salari, mediante l’integrazione dei poveri nella produzione (R/K, p. 87). In questo contesto viene introdotta la «casa di correzione». Il Rasphuis, aperto ad Amsterdam nel 1596, è il modello per la costruzione di numerose case di correzione. A Parigi viene fondato nel 1656 il primo “Hôpital Général”, che viene poi diffuso in tutta la Francia su iniziativa dei gesuiti Chauraud, Dunod e Guevarre (pp. 96 n. 84, 98). Si tratta in tutti questi casi di una combinazione di casa per i poveri, casa di lavoro e istituzione penale, che funziona in primo luogo come una manifattura e dunque come una componente immediata dello sviluppo capitalistico; i suoi reclusi sono mendicanti capaci di lavorare, vagabondi, prostitute e ladri e il suo compito principale consiste nel «rendere socialmente utile una forza lavoro ribelle» (pp. 97, 106-7).

Su questo sfondo, Rusche e Kirchheimer spiegano la formazione del carcere come uno sviluppo ulteriore della casa di correzione dell’epoca mercantilistica: «la forma originaria del carcere moderno era saldamente legata... alle case di correzione manifatturiere», che non servivano tanto al «miglioramento» dei reclusi ma avevano soprattutto la funzione di sfruttare la forza-lavoro e costituire nuove riserve di lavoro (p. 128 sgg.). Da questa distinguono una seconda genealogia del carcere che deriva dalla Chiesa cattolica, alla quale non era permesso comminare sentenze di morte e che perciò, ancor prima dello Stato, era passata a punire il dissenso religioso e i crimini dei chierici con la privazione della libertà (p. 135 sgg). Veniva praticato soprattutto l’isolamento, che era diretto a favorire il rimorso e la conversione interiore, mentre lo sfruttamento della forza lavoro non aveva qui un ruolo importante (pp. 135-6).

La mescolanza di condannati, poveri, orfani, prostitute e folli nelle case di correzione, così come il crescente impauperimento degli impianti nella seconda metà del Settecento, vengono criticati da molti esponenti del movimento illuministico di riforma del diritto penale come una forma di arbitrio dispotico. Alla base di questa critica sta un concetto di giustizia che ha come contenuto principale l'idea di proporzionalità e insiste su una stretta correlazione tra il delitto e la punizione (p. 141 sgg.). Si riflette a questo proposito sul pericoloso effetto delle esecuzioni pubbliche, visto che «le esecuzioni di servi domestici per i più piccoli furti erano assai frequenti» e provocavano «disordini pericolosi» (p. 108/142). L'attenuazione delle pene serve quindi anche a prevenire le rivoluzioni (p. 143) — un aspetto che ritroviamo in Foucault (SP, pp. 69 sgg, 88/62 sgg, 80).

Secondo Rusche e Kirchheimer, la critica degli illuministi è efficace perché si interseca con la crisi del lavoro nelle case di correzione mercantilistiche: da un lato, nella seconda metà del Settecento si giunge ad un eccesso di offerta di forza-lavoro e dunque ad un impauperimento dei lavoratori: la «relativa sovrappopolazione» auspicata dalle classi dominanti è ora diventata realtà (R/K, p. 156); dall'altro, a causa della macchinizzazione dell'industria diventa «sempre più difficile impiegare in modo redditizio gli internati abili delle case per poveri» (p. 162). Se nel mercantilismo c'era un forte bisogno di lavoro forzato a buon mercato, questo viene ora «violentemente attaccato sia dai lavoratori che degli imprenditori» (p. 189). Con ciò emerge «l'aspetto repressivo e terroristico» della pena e il lavoro carcerario diviene un metodo di tortura senza significato produttivo: «i detenuti trasportavano pesanti macigni da un luogo ad un altro per poi riportarli indietro,

azionavano pompe dalle quali l’acqua usciva nuovamente alla sua fonte, oppure macchine azionate dall’energia umana» e «senza scopo alcuno» (p. 191). In tutto il mondo occidentale, proseguono, «il carcere divenne la pena principale... proprio nel momento in cui la base economica su cui era sorta la casa di correzione veniva distrutta dalle trasformazioni economiche» (p. 178).

La generalizzazione del carcere simultaneamente alla crisi della funzione della casa di correzione è quello che Foucault interpreta come la «nascita della prigione», senza però affrontare proprio questo distacco della punizione carceraria dal lavoro «produttivo» della casa di correzione. Mentre Foucault dischiude un vasto sistema carcerario che pervade l’intera società e costituisce la «società disciplinare», Rusche e Kirchheimer delineavano uno sviluppo contraddittorio nel quale diversi modelli di punizione sono in competizione tra loro a seconda della situazione del mercato del lavoro e della costellazione politico-sociale.

Le differenze tra lo sviluppo statunitense ed europeo sono notevoli. Negli Stati Uniti era stato introdotto dai quaccheri il “sistema Filadelfia”, che prevedeva una rigorosa detenzione di isolamento. Sotto la pressione di un’acuta mancanza di forza-lavoro questo sistema venne sempre più sostituito negli anni Trenta dell'Ottocento dal “sistema Auburn”, che limitava la detenzione di isolamento alle notti combinandola durante il giorno con il lavoro collettivo nelle officine: con buone prestazioni di lavoro i detenuti potevano guadagnarsi una riduzione di pena (p. 215 sgg.). Riferendosi ai calcoli di Beaumont e Tocqueville del 1833, Rusche e Kirchheimer mostrano che gli introiti provenienti dal lavoro carcerario superarono presto i costi

di mantenimento (p. 222)[6]. «Le prigioni diventarono nuovamente imprese economicamente vantaggiose» (p. 182/220) finché la pressione del movimento dei lavoratori alla fine dell'Ottocento condusse di nuovo ad una forte limitazione del lavoro dei carcerati, «il cui effetto, nelle prigioni, fu un aumento insopportabile delle sofferenze dei detenuti» (p. 223).

In Europa si assiste ad uno sviluppo diverso. Tra il 1789 e il 1839 si inasprisce la pauperizzazione e dietro l'aumento del tasso dei delitti si teme la rivoluzione sociale (p. 166). Ciò porta sotto Napoleone e durante la Restaurazione a una duplice, modifica del sistema penale: da un lato si cerca di tornare alle crudeli pene corporali dell'Ancien Régime e si giunge in parte a una reintroduzione della frusta, della gogna e del marchio a fuoco (pp. 170, 173); dall'altro si verifica un ampliamento accelerato del sistema carcerario, con un corrispondente aumento delle pene detentive. Diversamente da quanto avveniva negli Stati Uniti, durante il primo Congresso internazionale sui problemi penitenziari, tenutosi nel 1846[b] a Francoforte, gli esperti europei si pronunciano a grande maggioranza per il modello Filadelfia. I positivi incentivi al lavoro del sistema Auburn vengono criticati come troppo indulgenti e per motivi «disciplinari» si preferisce come istituto correttivo la detenzione di isolamento (pp. 224, 227-8). Con essa «l'intero apparato disciplinare unitamente alla stessa architettura del penitenziario cellulare avevano oramai di fronte un detenuto isolato e solo» (p. 226), un'idea che Foucault elaborerà con la sua analisi del «panoptismo». In queste condizioni il lavoro carcerario diviene improduttivo e si trasforma in un lavoro puramente punitivo: in Inghilterra, ad esempio, vengono introdotte macine a manovella o altri lavori monotoni e ripetitivi (il «crank»),

che non servono a nulla ma sono impiegati solo per motivi di crudeltà (p. 228).

Per Rusche e Kirchheimer, il primato della deterrenza è in relazione con l'esistenza di un grande esercito industriale di riserva in Europa e con la paura della rivoluzione ad esso legata: «ciò che occorreva... alla società europea, con il suo esercito industriale di riserva, era una pena che riuscisse a terrorizzare anche le masse che morivano di fame» (p. 224)[7]. È soprattutto in questa costellazione «europea» degli inizi dell'Otto-cento che Foucault colloca la «nascita della prigione». Quel che per lui rappresenta l'embrione dal quale si sviluppa la società disciplinare, in Rusche e Kirchheimer è però solo una fase del sistema penale borghese, dalla quale distinguono una «riforma penitenziaria moderna» che inizia attorno al 1875 e arriva con brevi interruzioni sino alla crisi economica mondiale. Per via dei salari reali più alti e di una più forte partecipazione dei lavoratori al consumo di massa, si giunge in generale ad una diminuzione dei reati (pp. 233-4). Alla luce dell'«alto assorbimento della manodopera disponibile», l'«internamento nelle carceri apparve sempre più insensato» (pp. 234-5). I riformatori (come Liszt in Germania e Prins in Belgio) sviluppano un approccio «sociologico» secondo il quale il delitto va combattuto soprattutto attraverso la politica sociale (pp. 236, 240). Il suo fine doveva consistere nel tener fuori dalle prigioni quanti più delinquenti possibile mediante pene pecuniarie o pene condizionali e rimuovendo il disagio sociale, oltre che nel moderare la durata e l'asprezza delle punizioni detentive (pp. 243-4). In effetti le condizioni delle carceri diventano più sopportabili, il tasso di suicidi e di mortalità diminuisce e nel periodo dal 1882 al 1932 si registra un

aumento delle sanzioni pecuniarie a circa il 50% dei casi di furto e truffa (pp. 250, 276).

La ricerca differenziata di Rusche e Kirchheimer ha anche il vantaggio di mettere in risalto le peculiarità della giustizia penale fascista. Durante la crisi economica le prigioni sono nuovamente riempite sino ai limiti delle loro capacità (p. 291). Nello stesso periodo, mentre il governo nazista annulla le garanzie dello Stato di diritto e reintroduce massicciamente la pena di morte, le pene detentive aumentano in numero e durata, le condizioni di vita nelle prigioni peggiorano rapidamente, gli approcci rivolti alla formazione al lavoro e alla riabilitazione sono abbandonati, i sistemi di incentivazione materiale vengono eliminati (pp. 305-15). La propaganda nazista contro Weimar come «paradiso del crimine» fa parte di un’accentuazione e intensificazione razzista della contrapposizione «morale» tra il povero «onesto» e il delinquente, un’intensificazione che Rusche e Kirchheimer qualificano come una «costruzione ideologica» (p. 293). La moralizzazione si accompagna all'eliminazione dal processo penale di ogni considerazione sociologica: il «Gerichtshilfe» che nella Repubblica di Weimar aveva assistito il tribunale fornendo informazioni sull’ambiente sociale e le vicende personali del delinquente viene in parte abolito, in parte direttamente subordinato al pubblico ministero: i delitti vengono staccati dalla loro base sociale e considerati come un tradimento nei confronti della comunità (p. 255 sgg/302 sgg). L’individuo da punire non viene commisurato al «cittadino medio» ma ad una «raffigurazione astratta e ideale di cittadino artificiosamente costruita», quella del «“ *Volksgenosse*” di forte volontà» (p. 258/303)[8].

La suddivisione delle fasi proposta da Rusche e Kirchheimer viene complessivamente confermata dalla letteratura sul sistema penale orientata alla storia sociale[9]. Tuttavia sfuggiva ai due autori, come più tardi a Foucault, che dopo l'abolizione della schiavitù si era affermata negli Stati Uniti una vasta «razzializzazione delle prigioni» (James 1996, p. 33), che soprattutto nel Sud aveva portato a sostituire la popolazione carceraria bianca con un numero nettamente superiore di neri[10]. Sul piano metodologico, soprattutto, è stato obiettato che la correlazione tra la punizione e il mercato del lavoro è inadeguata a spiegare i sistemi carcerari che non hanno come scopo il profitto e sottovaluta l'autonomia della sfera politica. E' stato proposto di modificare l'approccio storico-sociale tramite la teoria dello Stato e la teoria dell'ideologia per comprendere meglio la funzione del sistema penale nella produzione disciplinare di una morale del lavoro e di uno stile di vita adeguato al capitalismo industriale: poiché il rapporto tra il mercato del lavoro e le forme punitive è mediato dalla morale del lavoro che si vuole di volta in volta promuovere, e dunque da una costellazione ideologica, gli interessi economici devono «essere mediati» dall'apparato statale «con altri interessi (soprattutto quelli specifici dello Stato)» (Steinert 1981, pp. 324, 328)[11].

Sarebbe però una generalizzazione errata definire sommariamente come «economicistico» l'approccio di Rusche e Kirchheimer. E questo già per il solo fatto che esso non può essere ridotto ad un'«ipotesi del mercato del lavoro». Tenendo conto dei saggi di Rusche, Schumann ha distinto tra un'«ipotesi del peggioramento», un'«ipotesi del mercato del lavoro» e un'«ipotesi fiscale» (1981, pp. 66-7). L'ultima rinvia al dovere degli istituti di pena di finanziarsi per quanto possibile da sé e di coprire le spese aggiuntive

con l’utilizzo ottimale del lavoro dei detenuti (ad esempio attraverso un sistema di contratti privati). L’ipotesi del peggioramento viene descritta da Rusche come un principio «formale» secondo il quale, per essere un deterrente efficace, «il livello di vita all’interno delle carceri deve sempre essere inferiore a quello delle classi più povere della società» (Rusche 1933, pp. 301-2). Di per sé questa non è un’idea economicistica ma si avvicina addirittura ad un’interpretazione in chiave di teoria dell’ideologia: la produzione ideologica di soggetti che si sottomettono in maniera spontanea e disciplinata a un ordine dominate può funzionare solo se è inquadrata nell’ambito di un trattamento di repressione e deterrenza nei confronti dei soggetti «cattivi» che rifiutano di sottomettersi. La stessa ipotesi del mercato del lavoro non significa altro se non che un’elevata disoccupazione favorisce un sistema di deterrenza prevalentemente repressivo mentre la carenza di forza-lavoro porta ad una sua utilizzazione in chiave economica (pp. 303-4). Il mercato del lavoro non è trattato da Rusche in chiave economicistica ma in relazione a come esso viene regolato dalle politiche sociali. Egli mette ad esempio in evidenza come in Europa, dopo la Prima guerra mondiale, lo scivolamento degli strati sociali inferiori verso la criminalità sia stato frenato mediante un’estensione dell’assistenza sociale ai disoccupati, in modo tale che il numero delle detenzioni non è salito al di sopra del livello del periodo precedente alla guerra; viceversa, è stata la mancanza di questa politica sociale a provocare negli Stati Uniti, all’epoca della crisi economica mondiale, un «drammatico fallimento delle forme punitive “umanitarie”» con un improvviso incremento del crimine, della repressione e delle rivolte carcerarie (pp. 310-1, 312-3).

Se si guarda al di là dell'introduzione di Kirchheimer sulla quale Foucault basa interamente il proprio resoconto, si vede che la teoria implicita nel capitolo storico e nei saggi di Rusche ad esso legati non è affatto pensata in maniera riduzionistica, nonostante si focalizzi sul mercato del lavoro e sulla politica sociale. È quanto emerge dall'accurata differenziazione della genealogia della prigione (penitenziario *e* chiesa) e delle sue funzioni contraddittorie (deterrenza, sfruttamento, «miglioramento»). Appare chiaramente, inoltre, quanto la posizione del lavoro carcerario dipendesse dal peso politico del movimento operaio, che ne pretendeva sistematicamente la proibizione. In ogni caso, la debolezza di questo studio non consiste nell'intendere il rapporto tra modo di produzione e sistema penale come una «stretta correlazione», come afferma Foucault (SP, p. 33/28). Al contrario, il suo limite sta nel fatto che il mercato del lavoro e la politica sociale non sono sufficienti per comprendere la posizione del sistema penale nella riproduzione della società e che gli autori, nel 1939, non avevano a disposizione gli strumenti analitici per elaborare le implicazioni del loro approccio in termini di teoria dello Stato e di teoria dell'ideologia. L'attrattiva dell'approccio di Foucault consiste soprattutto nel colmare questo vuoto.

3. Sviluppo di una storia sociale del sistema penale o rinuncia?

3.1. Dalla funzione agli aspetti del funzionamento

Cominciamo con alcuni aspetti che possono essere intesi come prosecuzioni feconde di una storia sociale del sistema penale. Anzitutto, la prigione viene tematizzata come componente di un disciplinamento sociale che non compare come oggetto specifico nel sistema di coordinate di Rusche e Kirchheimer. Melossi e Pavarini, che cercano di mediare entrambi gli approcci, vedono il merito di Foucault nell'aver elaborato la disciplina come «legame funzionale» tra la prigione e la fabbrica[12]. Un altro suo punto di forza sta nell'interesse per le forme e gli ordinamenti materiali del disciplinamento. Se Rusche e Kirchheimer indagavano le *funzioni* sociali della prigione, Foucault si concentra sugli aspetti del suo *funzionamento:* spettacoli pubblici, disposizioni spaziali, direzionamenti dello sguardo, strutturazioni temporali, dispositivi di sottomissione e di costituzione della soggettività. La prigione produce anche qualcosa di specifico - si potrebbe riassumere così la sua tesi - e cioè soggetti disciplinati che sono modellati con un particolare intreccio di docilità e sottomissione (SP, p. 161/148). E produce inoltre l'ambito oggettuale di una «delinquenza» che rappresenta il contraltare della moralizzazione ottocentesca delle classi popolari, contribuendo a separare i lavoratori «onesti» dal «brigantaggio politico» e dal sottoproletariato (pp. 295 sgg, 323-4, 330 sgg./279-80, 302, 309 sgg.).

Se si prosegue questo confronto, però, si arriva presto ad un punto nel quale gli elementi di forza delle osservazioni di Foucault vengono sacrificati di fronte alla debolezze della sua pretesa di fornire una spiegazione eccessivamente generale. Rusche e Kirchheimer cercavano di ricostruire l'evoluzione della prigione su un piano storicosociologico, in connessione con i rapporti di forza nel mercato del lavoro e nella politica sociale. In Foucault,

invece, la prigione rappresenta una «forma elementare della società disciplinare» (Breuer 1986, p. 61). Egli pretende di spiegare niente meno che il crescente disciplinamento sociale dei «corpi» moderni, la formazione del moderno «complesso scientifico-giudiziario» con il suo nuovo «regime della verità» universalistico, la comune «matrice» del diritto penale e delle scienze umane: insomma, è «un elemento per una genealogia dell'"anima moderna"» (SP, pp. 30-1, 38/25-6, 32). Dalla nascita della prigione giungiamo all'origine dell'«uomo come oggetto di studio per un discorso "scientifico"» (p. 32/27), che già in *Le parole e le cose* Foucault aveva stabilito essere avvenuta nello stesso periodo storico . La disciplina «fabbrica» immediatamente «individui» e un'«individualità cellulare, organica, genetica e combinatoria» (pp. 196, 200, 225-6/180-1, 186, 210).

E' soprattutto questa vasta pretesa esplicativa che ha dato al suo libro il fascino di una grande impresa. La sua ricezione non è stata priva di paradossi. Nella scuola di Althusser si era cominciato a criticare la «deduzione» marxista del potere (statale) dall'economia come una forma di pensiero della «totalità espressiva» di stampo hegeliano e ci si andava concentrando sull'autonomia relativa della sfera ideologica: ed ecco che Foucault sembrava aver trovato un punto d'avvio che consentiva di legare in un colpo solo i diversi piani funzionali della società, dall'architettura del «panoptismo» sino alla presunta «intimità» dell'individuo. Oltretutto, questa deduzione si accompagnava alla retorica di una «microfisica del potere» decentralizzato e di provenienza multipla che sembrava confutare ogni sospetto di un nuovo riduzionismo.

3.2. Un ordinamento teorico neonietzscheano

Partecipando a una tavola rotonda con alcuni storici, Foucault spiega nel 1978 che con *Sorvegliare e punire* intendeva riprendere il tema della *Genealogia della morali* di Nietzsche (DE II, Nr. 278, p. 840: trad. it. Foucault 1978b, in Perrot 1980, p. 35)[13]. Questo gli ha procurato il rimprovero di aver utilizzato il materiale storico in un «libro “filosofico”» solo come illustrazione, per prolungare sino ai processi disciplinari la deduzione nietzscheana della morale dalle mnemotecniche delle punizioni corporali[c]. Nella seconda parte della *Genealogia della morale,* Nietzsche aveva ricondotto la formazione della coscienza e della colpa[d] alle tecniche mnemoniche dei segni di tortura che vengono marchiati a fuoco nel corpo del debitore insolvente. Solo così era possibile imprimere una memoria allo «sventato intelletto dell’attimo» (GM, KSA 5, p. 297/44). La deduzione del «mondo dei concetti morali» dalla «voluttà» dei potenti «*de faire le mal pour le plaisir de le faire*» è legata, come abbiamo visto (v. *supra*, Parte prima, capitolo 3), ad un mito delle origini aristocratico, che ontologizza il rapporto tra creditori e debitori come il «più antico e originario rapporto tra persone» (pp. 299-300, 305-6/48, 53).

Anche nella descrizione foucaultiana delle «cerimonie del supplizio» la potenza sovrana si distingue per la violenta impressione a fuoco del «marchio (*la marque)»:* per la vittima, il supplizio deve essere «marchiante». «La cicatrice che lascia sul corpo» deve «rendere infame la vittima»; il supplizio «traccia... sul corpo stesso del

condannato dei segni che non devono cancellarsi; la memoria degli uomini, in ogni caso, serberà il ricordo dell'esposizione al palo» (SP, pp. 44, 155/37-8, 143)[14]. Il rituale della punizione è funzione di un potere che si «esercit[a] direttamente sul corpo», si «esalta e si rinforza nelle sue manifestazioni fisiche» e non si è «interamente disimpegnat[o] dalle funzioni della guerra» (p. 69/62). Come abbiamo visto, Foucault definisce questa deduzione del potere dalla guerra come l'«ipotesi di Nietzsche», alla quale nel 1976 dedica il corso *"Dobbiamo difendere la società"* (DS, p. 17/23). Egli segue costantemente l'argomentazione di Nietzsche secondo la quale la punizione non deriverebbe né da un'utilità (ad esempio, la deterrenza), né dalla vendetta ma da una «volontà di potenza» e di «*più grande potenza*» (GM, KSA 5, p. 313 sgg./61 sgg.)[15]. Non si tratta né di ripristinare un equilibrio, né di affermare la superiorità del diritto ma della «forza fisica del sovrano che si abbatte sul corpo dell'avversario e lo domina» (SP, p. 60/53). In questo senso, il ruolo centrale della confessione rinvia al legame tra il potere e un accertamento della verità tramite regole codificate, che si disputerebbe come una sorta di «duello» tra il carnefice e il torturato (p. 51/45).

In effetti, *Sorvegliare e punire* può essere in gran parte letto come una trascrizione e un'applicazione della critica nietzscheana della civilizzazione ad un materiale storico moderno. Anche in Nietzsche si trattava di una genealogia dell'«anima», che egli collocava là dove l'uomo forte viene «incapsulato nell'incantesimo della società e della pace» e i suoi istinti non possono più scaricarsi verso l'esterno ma devono rivolgersi all'interno (GM, KSA 5, pp. 321-2/66). L'«anima», come la cattiva coscienza che l'accompagna, è un sintomo dell'«animale-uomo... ricacciato in se stesso»

(p. 332/75). Se Nietzsche considera l'«anima» un fenomeno concomitante dell'addomesticamento dell'uomo «forte», in Foucault l'anima moderna appare come un effetto del suo assoggettamento alle discipline che nel Sei e Settecento sono diventate «formule generali di dominazione» (SP, p. 161/149). Il grande addomesticamento dell'uomo, che per Nietzsche si è compiuto in una lontana preistoria nel passaggio da un'origine sovrana dei signori aristocratici alla statualità, viene adesso spostato all'epoca della nascita delle democrazie borghesi. Qui, nel passaggio dal Sette all'Ottocento, più precisamente tra il 1760 e il 1840, si giunge alla «grande trasformazione» (p. 22/18) con cui lo spettacolo pubblico del supplizio scompare e viene sostituito da una punizione che diventa «la parte più nascosta del processo penale» (p. 16, 18 sgg./l 1, 12 sgg.).

«La vita era sulla terra più serena», secondo Nietzsche, quando l'«umanità» (cioè la minoranza dei «forti») non si vergognava ancora della propria crudeltà, mentre con la comparsa della cattiva coscienza iniziarono «[l']infrollimento e [la] demoralizzazione morbosi» delle quali la società moderna ancora soffre (GM, KSA 5, p. 302/50). Anche Foucault concentra il proprio sguardo critico su quella lettura umanistica che interpreta la sostituzione delle feste del supplizio come un «progresso» dell'umanità, mentre si tratta a suo avviso soltanto di un perfezionamento del potere di punizione, che può ora radicarsi «fino al germe più piccolo del corpo sociale» (SP, pp. 93, 96 sgg./85, 88 sgg.).

E' in primo luogo il progetto di una riattualizzazione della *Genealogia della morale* che impone alla ricerca storica di Foucault una rigorosa bipartizione. Mentre Rusche e Kirchheimer distinguono fasi e forme diverse

delle punizioni corporali, del lavoro forzato e della prigione, Foucault restringe queste molteplici differenze ad un'unica «grande trasformazione» che nel passaggio dal Sette all'Ottocento divide la storia in un'epoca precedente (quella della potenza sovrana) e in una successiva (quella del potere disciplinare). Al centro di entrambi i sistemi c'è il corpo. In un primo momento esso viene torturato in pubblico, per essere poi assoggettato ad un'«anatomia politica» del disciplinamento dei corpi. Il breve periodo di passaggio degli «ideologi», le cui proposte di riforma miravano immediatamente all'«anima», non ha conseguenze pratiche e viene presto sostituito dal sistema carcerario (SP, p. 122/112).

Secondo Foucault, Rusche e Kirchheimer avrebbero trattato soltanto le «ragioni generali e in qualche modo esterne» del mutamento del sistema penale, mentre lui affronterebbe la «funzione» delle punizioni nell'ambito di un'«economia politica del corpo» e del complesso verità/potere ad essa legato, un complesso che sta «al cuore di tutti i meccanismi di punizione» (SP, pp. 66-7/60; cfr. p. 33-4/27-8). Con questo legame tra il corpo, la verità e il potere, che si delinea già nello scritto su Nietzsche del 1971[16], Foucault ritiene di aver trovato quel piano di ricerca «interno» che soggiace ad ogni spiegazione storico-sociale meramente «esterna». Bisogna adesso osservare come la prospettiva di ricerca nietzscheana si ripercuota sulla scelta e sull'ordinamento del materiale storico-sociale. Mi limito a pochi esempi, per mettere in luce il carattere costruttivo e idealtipico dell'oggetto della ricerca di Foucault e per integrare i riferimenti economico-sociali e di teoria dell'ideologia da cui egli ha fatto astrazione.

3.3. L’astrazione dal lavoro forzato

Già la fissazione esclusiva della «potenza sovrana» alle cerimonie del supplizio è una scelta discutibile, perché queste cerimonie non rappresentano che la parte visibile e dimostrativa, relativamente di piccola portata, del sistema penale dell’epoca assolutistica. Foucault descrive il terrore messo in scena come deterrente e vi rileva la precaria ambivalenza dell’impiego pubblico della violenza, che nella crisi di egemonia dell’Ancien Régime poteva facilmente indurre lo spettatore a mettersi dalla parte della vittima[17]. Ma la sua descrizione si lascia affascinare a tal punto da queste crudeli cerimonie del supplizio legate alla «potenza sovrana» e dalla «forza fisica» in esse esibita, da rinunciare a determinarne la posizione nel sistema generale delle punizioni che venivano applicate in quel periodo storico[18]. Vengono trascurate anzitutto le punizioni nelle galere, che nella Francia assolutistica erano molto diffuse. Nel Seicento, con Luigi XIV e Colbert, esse vengono ricondotte sotto il controllo della Corona e organizzate dallo Stato centrale: con l’acquisto accelerato di schiavi attorno al Mediterraneo e nel Mar nero *(«les “Turcs et Mores”»),* con persecuzioni mirate dei contrabbandieri di sale e tabacco ma anche come pena per i soldati disertori e i protestanti[19]. Le punizioni nelle galere vengono abolite nel 1748 ma il lavoro coatto prosegue nei campi di punizione *(bagnes),* che nelle grandi città di mare vengono affidati al comando della marina e impiegati per la costruzione delle navi e nell'ampliamento delle aree portuali[20].

La scelta di Foucault di non occuparsi dell'organizzazione del lavoro forzato dipende probabilmente dal fatto che essa attesta la continuità del sistema penale proprio là dove egli individua una svolta dalla vecchia potenza sovrana al nuovo potere disciplinare: i *bagnes* non vengono sciolti dalla Costituente nel 1791 perché attraverso un intenso lavoro di lobby la marina riesce a mantenerne il monopolio al di fuori di ogni controllo parlamentare. Dopo un'amnistia in favore dei contrabbandieri e dei piccoli criminali promulgata dai giacobini diminuisce improvvisamente il numero dei lavoratori coatti ma nel 1795 il Termidoro inverte nuovamente la tendenza, includendo tra essi i piccoli delinquenti e i vagabondi[21]. Alla metà dell'Ottocento i *bagnes* diventano improduttivi a causa dell'introduzione di nuove tecnologie nella costruzione delle navi e dei porti ma ora il lavoro forzato prosegue - sempre sotto il comando della marina - nella forma di deportazioni su larga scala, soprattutto verso la Guyana e la Nuova Caledonia, fino alla sua eliminazione da parte del Fronte Popolare nel 1938[22].

Per dimostrare il passaggio dal supplizio dimostrativo alle punizioni più nascoste proprie del potere disciplinare, Foucault mette in contrasto la «catena dei forzati» con cui i prigionieri incatenati venivano portati attraverso le città e i paesi della Francia e la vettura cellulare coperta che la sostituisce attorno al 1837 (SP, p. 308/282). Su un piano simbolico può essere sensato mettere in relazione questa differenza con le diverse «economie» della rappresentazione pubblica del potere/dominio. Ma sarebbe una conclusione errata considerare le differenze osservate nella presentazione del potere come differenze del reale esercizio del potere nel sistema punitivo. In fin dei conti, con entrambi i tipi di trasporto i prigionieri vengono

condotti nelle stesse città portuali per lavorare lì in «colonie penali di lavoro» (*bagne-arsenal)* che funzionano come parte integrante di una grande impresa pubblica, a condizioni estremamente vantaggiose per lo Stato e spesso insieme a lavoratori liberi[23]. Foucault avrebbe potuto trovare facilmente qui anche tecnologie di disciplinamento, oltre ai vecchi strumenti di punizione (catene, marchi a fuoco e così via). Tuttavia, non come manifestazioni dell'affermazione di un nuovo «potere disciplinare» diffuso, bensì organizzate da un apparato statale, militare ed economico centralizzato, assicurate da un apparato di sorveglianza gerarchizzato e militarizzato (che viene ricostituito soprattutto durante la Restaurazione) e sorrette sìa con la violenza fisica delle punizioni corporali che con i «più moderni» mezzi dei premi di lavoro e della differenziazione dei compiti[24].

3.4. Una genealogia della prigione riduttiva

E' sorprendente il fatto che nella sua genealogia della prigione Foucault abbia trascurato le case di lavoro e di correzione perché egli stesso nel 1961, nella *Storia della follia*, aveva considerato l'“Hôpital Général” di Parigi come una delle risposte alla crisi economica europea (HF, p. 77 sgg./68 sgg.). Come Rusche e Kirchheimer, ne analizzava lì il significato in relazione al mercato del lavoro — «mano d'opera a buon mercato nei periodi di pieno impiego; e in periodo di disoccupazione assorbimento degli oziosi e protezione sociale contro l'agitazione e le sommosse» (p.

79/71) - e indicava come il lavoro forzato venisse attuato al tempo stesso come una sorta di «riforma... morale» (p. 87/79). Analizzare la casa di correzione come una combinazione di reclusione, lavoro forzato e edificazione morale nella disciplina del lavoro salariato borghese non è una cosa nuova nella letteratura storico-sociale. Quando Marx nella sezione del *Capitale* sulla cosiddetta «accumulazione originaria» raccoglie le «leggi sanguinarie» contro gli espropriati promulgate a partire dal Quattrocento, ad esempio, la casa di correzione - accanto alle frustate, al marchio a fuoco, al lavoro nelle galere e alle esecuzioni capitali — ha un posto ben saldo nell'apparato di violenza che presiede alla costruzione dei rapporti di produzione del primo capitalismo (MEW 23, p. 762 sgg.: trad. it. Marx 1989, p. 798 sgg.). Come istituzione esecutiva delle *«leggi fra il grottesco e il terroristico»* contro l'elemosina e il vagabondaggio, essa contribuisce ad abituare gli ex contadini pauperizzati a quella «disciplina che era necessaria al sistema del lavoro salariato»: li si costringe «a vendersi volontariamente» (p. 765/800)[25].

Fissando la «nascita» della prigione nel passaggio all'Ottocento, Foucault «è andato fuori tema oppure ha dato al proprio libro un sottotitolo fuorviante», argomentano Treiber e Steinert (1980, p. 82), perché in realtà non si trattava della «nascita» della prigione ma del suo «riconoscimento da parte della giustizia» (pp. 89-90). Mentre le case di lavoro e di correzione contenevano una massa eterogenea di individui pauperizzati, si affermano ora i criteri di una punizione legale secondo la quale i reclusi venivano definiti e condannati anzitutto come soggetti di diritto. A partire da questa distinzione, che viene proposta anche da altri autori[26], la tesi di Foucault di una «nascita» della prigione nell'Ottocento si potrebbe

paradossalmente giustificare solo con l’argomentazione giuridica di una nuova «legalità» che dal tempo della Rivoluzione francese è legata - quantomeno come esigenza - alla Dichiarazione dei diritti dell’uomo del 1791. E però Foucault rifiuterebbe questa distinzione «legalistica», perché considera l’idea di un progresso nell’ambito dello Stato di diritto come l’incomprensione umanistica di una raffinata strategia di potere[27]. Quando, al contrario, egli dimostra che le libertà borghesi trovano la loro «base *(base)*» nelle discipline che nel «sottosuolo *(sous-sol)*» dell’eguaglianza formale del diritto garantiscono l’assoggettamento dei corpi (SP, pp. 258-9/242), dovrebbe cercare di spiegare la nuova funzione della prigione rispetto alla casa di correzione su questo piano del disciplinamento, che per lui è basilare. E' proprio quanto non può fare, perché questo confronto metterebbe in discussione sia la sua ipotesi della «nascita», sia la sua successione idealtipica di potenza sovrana e potere disciplinare.

Nella descrizione di Foucault, sia le differenze giuridiche tra la prigione e la casa di correzione che le loro affinità funzionali sono dissolte e nascoste dalla contrapposizione tra la «cerimonie del supplizio» e il moderno disciplinamento dei corpi. Emerge qui la debolezza di un concetto nietzscheano di genealogia che in nome di ciò che è «casuale», «eventuale», «discontinuo» rinuncia alla ricostruzione genetica delle relazioni storiche[28]. E' metodologicamente fuorviante mettere in relazione la prigione con tutte le istituzioni penali possibili tranne che con quelle che rappresentano il suo antecedente ed equivalente funzionale[29]. Che ne sarebbe della nuova tecnologia del potere di Foucault, ad esempio, se avesse messo a confronto i discorsi pedagogizzanti dei direttori

delle prigioni con i discorsi non meno pedagogizzanti dei direttori delle case di correzione, invece di contrapporli alle torture dei carnefici?

Mentre Rusche e Kirchheimer ricostruivano la formazione della prigione sia a partire dagli apparati disciplinari del lavoro forzato, sia dalla pratica di isolamento cellulare della chiesa cattolica, la genealogia della prigione di Foucault si rivela una lettura riduzionistica e artificiosa che ha escluso dall'indagine, in particolare, quelle funzioni di intimidazione verso le «classi pericolose» e di imposizione di una nuova disciplina di fabbrica che sono ancora evidenti nella casa di correzione. Queste dimensioni non si sono affatto esaurite con il declino della casa di correzione ma attraversano con diverse combinazioni e in diversa misura anche la storia della prigione moderna fino alle attuali manifestazioni del «complesso carcerario industriale».

3.5. Un procedimento che elimina le contraddizioni

Il problema non sta nel fatto che in *Sorvegliare e punire* Foucault non si occupi della casa di correzione ma che se ne occupa in modo tale da far sparire le distinzioni elaborate da Rusche e Kirchheimer tra lavoro forzato e punizione detentiva. Egli inizia la sua enumerazione dei più diffusi modelli di detenzione punitiva, ad esempio, con la casa di correzione del Rasphuis, aperto ad Amsterdam nel 1596, «destinato a mendicanti o giovani malfattori» e

basato sul principio del lavoro in comune (SP, p. 142/131-2). Segue la casa di correzione di Gand, nella quale il lavoro è organizzato secondo «imperativi economici» (p. 143/132). Parla poi del «modello inglese» della prigione di Gloucester, che «aggiunge» al «principio del lavoro» l'isolamento come «condizione essenziale» (p. 144/134). Se si prosegue nella lettura, l'espressione "aggiungere" (*ajouter)* risulta però fuorviante perché il programma formulato da Hanway nel 1775 si dichiara espressamente contro il lavoro collettivo, che renderebbe la prigione troppo simile ad una manifattura, e istituisce la cella di isolamento. Questa verrà poi combinata con il lavoro alla «manovella», economicamente privo di senso, dei detenuti in isolamento (pp. 145-6/134-5). Lungo questa linea si colloca anche quella «macchina per riformare gli spiriti» che è il modello Filadelfia (p. 148/137). Dopo aver concluso l'enumerazione dei diversi tipi di reclusione, Foucault li sussume indistintamente sotto il concetto di «riformatorio», o meglio di «apparato della penalità correttiva», elaborato da Hanway (pp. 150, 152/139, 140). In questo modo viene appianata non solo una cesura storica ma anche una contraddizione funzionale che improntera l'evoluzione ulteriore della prigione.

In questo contesto è interessante il modo in cui Foucault inquadra le differenze tra il sistema della cella di isolamento del modello Filadelfia e quello della «fabbrica»-prigione del modello Auburn analizzate da Rusche e Kirchheimer (R/K, p. 182/219-20). Va notato, intanto, come entrambi i modelli vengano trattati nel punto in cui si parla del «principio dell'isolamento» (SP, p. 274/257). La discussione sul sistema Auburn e sul sistema Filadelfia si sarebbe svolta unicamente in relazione alla messa in opera ottimale di questo principio (p. 275/259). Questa

affermazione è sorprendente, perché subito dopo Foucault fa emergere questa contrapposizione in maniera a tratti molto precisa e accurata e in accordo con Rusche e Kirchheimer. Nel sistema Auburn si ha a che fare con una «riunione» di individui «in un rigoroso inquadramento gerarchico», al fine «di riqualificare il criminale come individuo sociale». Nella cella d'isolamento della Pennsylvania, invece, «le sole operazioni della correzione sono la coscienza e la muta architettura cui essa urta»; qui i «miti della resurrezione prendono facilmente corpo» e divengono nuovamente viventi. «Auburn era la stessa società, ricondotta nei suoi valori essenziali», mentre la Pennsylvania «è la vita annientata e ricominciata» (pp. 276-7/260-1).

Nonostante nel sistema Auburn sia mantenuto il divieto di parlare, una «riunione» di individui «in un rigoroso inquadramento gerarchico» non è tuttavia la stessa cosa della detenzione di isolamento, che secondo Rusche e Kirchheimer significava per la maggior parte dei detenuti nient'altro che «malattia, sofferenza e follia» (R/K, p. 191/230)[30]. Nonostante le polemiche sulla redditività delle prigioni, Foucault conclude questa sezione con un riepilogo che cancella nuovamente ogni differenza: «l'elemento principale» e il «primo obiettivo» di entrambi i sistemi sarebbe «l'individualizzazione coercitiva, per mezzo della rottura di ogni relazione non controllata dal potere o ordinata secondo la gerarchia» (SP, p. 278/261). È una descrizione fin troppo generale, che potrebbe probabilmente andar bene per tutti gli istituti punitivi e per la maggior parte degli istituti educativi dell'Ottocento.

Va messo in evidenza il singolare procedimento che trasforma campi complessi e contraddittori in «principi»

carcerari che vengono poi giustapposti e sommati. Il secondo «principio» della prigione è ora ciò che nelle polemiche sui sistemi Filadefia e Auburn veniva contestato e cioè il *lavoro,* e anche stavolta in maniera da evitare ogni determinazione qualitativa. «Che si tratti di lavori forzati, della reclusione, della carcerazione», dice Foucault, esso «viene concepito, dallo stesso legislatore, come un accompagnamento necessariamente obbligatorio» (pp. 278-9/262). Dietro l'astrazione del lavoro in sé e della sua «necessità» non svaniscono solo le differenze di funzione (ad esempio profitto, dumping salariale, deterrenza, punizione, riabilitazione) ma anche le caratteristiche concrete del lavoro, che possono di volta in volta decidere tra la vita e la morte. Se, ad esempio, i detenuti sono logorati fino alla morte facendogli bonificare paludi, o se vengono istupiditi con un insensato «lavoro punitivo» alla manovella, o se ricevono invece una formazione professionale che può consentire loro una nuova esistenza dopo la scarcerazione: tutto questo non viene preso in considerazione nell'argomentazione di Foucault.

Anche rispetto al principio del lavoro il materiale presentato è molto più robusto della sua interpretazione teorica. Così, ad esempio, Foucault riferisce di un fabbricante di scarpe che intorno al 1845 vuole costruire un'officina nella prigione di Clairvaux ma viene fermato violentemente dai lavoratori (liberi) della sua manifattura; i giornali operai temevano una nuova trasformazione della prigione in casa di correzione (come il vecchio "Hôpital Général") che avrebbe compromesso gli standard minimi dei lavoratori salariati liberi mettendo al lavoro i mendicanti e i disoccupati. A queste proteste il governo e l'amministrazione rispondono affermando che il lavoro carcerario è economicamente improduttivo e la sua utilità

consiste nel fatto che esso, come principio d’ordine, «attraverso gli effetti che genera nella meccanica umana [...] piega i corpi a movimenti regolari, esclude l’agitazione e la distrazione, impone una gerarchia e una sorveglianza» (p. 280-1/264).

Foucault fa propria questa interpretazione ed è caratteristico della sua produzione teorica che non si possa quasi distinguere quando finisce l’illustrazione delle argomentazioni dell'amministrazione penitenziaria e quando quando cominci la sua. «La prigione non è una fabbrica», continua, ma «una macchina di cui i detenuti-operai [sono] al tempo stesso gli ingranaggi e i prodotti» e il suo «effetto economico» sarebbe quello «di produrre individui meccanizzati secondo le norme generali della società industriale» (p. 281/265). Con il sostegno di questo allargamento metaforico del concetto di produzione, Foucault giunge alla conclusione che il lavoro in prigione non produce né «un profitto» né un’«abilità utile» ma solo un «rapporto di potere» e uno «schema della sottomissione individuale» per l’adattamento ad un «apparato di produzione» (p. 282/266).

Con questa definizione, Foucault ha messo a tacere su tutti i fronti e con un solo colpo le contraddizioni che attraversano la prigione. Questa operazione inizia già con il suo precipitoso rifiuto del principio del profitto. L’idea secondo la quale nella prigione non sarebbe in gioco il profitto confonde evidentemente il calcolo relativo ad uno sfruttamento capitalistico privato dei detenuti con la questione, del tutto diversa, della produttività economica generale della prigione. Per il basso costo della forza lavoro, il lavoro dei detenuti può certamente dare un utile anche se scende sotto il livello di produttività media.

Altrimenti non si capirebbe perché nell'Ottocento il «sistema a contratto» privato sia divenuto la forma di prigione più diffusa negli Stati Uniti: questo significa che il disciplinamento dei detenuti veniva organizzato per massima parte della giornata direttamente da *contractors* privati al fine di ottenere la massima prestazione lavorativa. «La dimensione rieducativa tende... a subordinarsi alle esigenze puramente produttive», fino al punto di «distruggere, anche fisicamente, la forza lavoro impiegata» (Melossi/Pavarini 1977, p. 189)[31]. Anche in Francia durante l'Ottocento il lavoro carcerario viene organizzato sulla base di contratti tra lo Stato e i privati che consentono agli imprenditori uno sfruttamento della forza-lavoro con bassi salari e affidano loro l'imposizione della necessaria disciplina di fabbrica[32].

Che il lavoro carcerario conduca spesso ad intaccare gli standard del lavoro libero nei settori corrispondenti è perciò un problema reale che non si rimuove speculativamente mettendo in risalto la «produzione» del soggetto ottenuta nella prigione. Foucault appiana qui la contradditorietà di posizioni sociali contrapposte, come ad esempio il fatto che la resistenza del movimento operaio al lavoro carcerario ha ragioni assolutamente reali e al tempo stesso si dirige in maniera corporativa contro gli interessi dei detenuti. Marx alludeva a questo problema quando, nella *Critica del programma di Gotha,* deplorava la richiesta socialdemocratica di divieto del lavoro carcerario come una piccina «paura della concorrenza» (MEW 19, p. 32: trad. it. Marx 1947, p. 43)[33].

Anche con la sua seconda considerazione, secondo la quale la prigione non produce nessuna «abilità utile», Foucault ha sin dall'inizio irrigidito un terreno che è invece

un campo di battaglia. Soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento, gli approcci progressisti alla riforma carceraria hanno sempre cercato di affermare, contro il primato dell'idea di deterrenza e di ritorsione, progetti di riabilitazione e di formazione professionale che sono effettivamente utili per migliorare le capacità pratiche dei detenuti prima e dopo la scarcerazione. Anche se possono esserci ragioni per considerare illusorie queste aspettative di riforma, un punto di vista critico dovrebbe sforzarsi di spiegare le situazioni in cui esse falliscono[34].

Il disinteresse di Foucault per queste differenze dipende dal fatto che egli riconduce in maniera indifferenziata la «riforma» penitenziaria al concetto di «miglioramento», che fa a sua volta immediatamente coincidere con quello di «sottomissione» dell'individuo (SP, p. 271 /258). In effetti, tutti i «principi» attraverso i quali Foucault definisce la prigione sono orientati secondo la stessa logica. Che sia cella di isolamento o fabbrica carceraria, lavoro punitivo o formazione professionale, sistema a salario o terapia psicologica, si tratta sempre e soltanto del «miglioramento» e cioè di «operare delle trasformazioni sugli individui» (p. 288/271). Un obiettivo per il quale l'apparato carcerario ricorre a tre grandi schemi: «lo schema politico-morale dell'isolamento individuale e della gerarchia; lo schema economico della forza applicata ad un lavoro obbligatorio; il modello tecnico-medico della guarigione e della normalizzazione. La cella, la fabbrica, l'ospedale» (ibid.). Il funzionalismo della teoria dei sistemi, che è stato contestato a Foucault da critici molto diversi come Honneth e Poulantzas[35], può essere osservato qui nella sua concreta applicazione: a partire dalla prospettiva sovra-ordinata della produzione di soggetti normalizzati,

tutto ciò che accade nell’ambito della prigione viene ricondotto ad un «sistema simultaneo» (p. 316/298).

3.6. Una critica rivolta alla riforma pedagogica e sociale del sistema penale

La pretesa pedagogica di un “miglioramento” non è soltanto l’aspetto che Foucault pone alla base di tutti questi «principi» ma è anche quello che egli mette in discussione nella maniera più radicale e sommaria. E' soprattutto qui che si radica l’ideologia dell’umanismo, che interpreta come un progresso dell’«umanità» il passaggio dallo spettacolo del supplizio alla punizione detentiva nascosta; e soprattutto qui, nello smascheramento di questa autoincomprensione umanistica, la retorica di Foucault produce i suoi effetti di radicalità più forti. Essa riceve senza dubbio la propria plausibilità dallo iato tra le ideologie umanitarie e la realtà delle forme di punizione. Anche in Rusche e Kirchheimer si trova una critica dell’umanismo nel sistema penale: tuttavia la loro critica si ispira alle promesse umanistiche stesse e integra in un progetto di riforma sociale la loro realizzazione[36].

La polemica antiumanistica di Foucault è da un lato astrattamente radicale, dall’altro del tutto acritica. Anzitutto, egli ha tratto quella strategia di «miglioramento» sulla quale appunta la propria critica del disciplinamento dai testi ideologizzanti dell’apparato punitivo stesso, testi che tendono a legittimare anche le misure punitive più

repressive come mezzi appropriati alla moralizzazione, e lo ha fatto senza alcuna presa di distanze. Rinunciando a confrontare questa categoria con le pratiche carcerarie reali alle quali essa si riferisce, egli descrive il disciplinamento «a partire dalla prospettiva unilaterale dell'amministrazione della società» e dunque «da un punto di vista burocratico» (Treiber/Steinert 1980, pp. 77, 87). Invece di smontare i discorsi degli ideologi della prigione mostrandone la natura ideologica, egli avvicina il proprio discorso alle loro ideologie; quando critica il «miglioramento», perciò, il suo approccio è troppo generalizzato per afferrare i diversi significati che questo termine assume nei discorsi disciplinari e in quelli orientati alla pedagogia sociale. Esso non consente di distinguere se il «miglioramento» è un termine che copre la distruzione del soggetto praticata con la detenzione di isolamento o con i lavori forzati o se è piuttosto un punto di riferimento a partire dal quale questa distruzione del soggetto potrebbe essere criticata. Una critica così ipertrofica diventa acritica. «"Criticare tutto" è soltanto l'altra faccia del "tutto va bene"» (Resch 1989, p. 518).

Ad uno sguardo più preciso, si vede come la critica di Foucault si appunti soprattutto sugli aspetti potenzialmente progressivi orientati verso la pedagogia sociale, aspetti che nel dibattito sul sistema punitivo rappresentano un'istanza critica e una protesta contro le funzioni di deterrenza e sfruttamento della prigione. Questo è evidente se si cerca di collocare in chiave storica la pretesa «teleologica» di una «trasformazione "utile"» e di un reinserimento dei detenuti, che Foucault considera in generale come il carattere essenziale della prigione (SP, p. 283/267). Già in Rusche e Kirchheimer si può apprendere che questa riabilitazione «teleologica» poteva affermarsi in Europa solo all'epoca

delle riforme penitenziarie dal 1875 al 1932 circa, soppiantando l'idea della «giustizia» come equivalenza tra reato e pena che caratterizzava il principio di deterrenza fino ad allora dominante (R/K, pp. 193 sgg, 200/233 sgg., 240)[37]. Questa è anche l'epoca in cui le punizioni carcerarie diminuiscono, le condizioni di vita nelle prigioni migliorano, i tassi di mortalità e suicidi calano (p. 209/250).

Adesso possiamo capire perché Foucault non si interessa della contrapposizione, messa in evidenza da Rusche e Kirchheimer, tra gli approcci alla riforma penitenziaria orientati verso una pedagogia sociale e gli orientamenti eugenetici e (proto)fa-scisti: la costellazione «socialdemocratica» sulla quale concentra la sua critica della normalizzazione è quella stessa che in Germania veniva denunciata dai nazisti come il «paradiso delle prigioni» di Weimar» (cfr. R/K, p. 249 n. 4/293). Ma una critica che concentra il fuoco del suo «radicale» smascheramento sui progetti di riabilitazione orientati alla pedagogia sociale, mentre ignora la loro abolizione da parte del fascismo e la loro sostituzione con lo sterminio degli anormali e l'impauperimento dei detenuti, ha perso ogni legame con le concrete contrapposizioni storiche e gira a vuoto.

3.7. Una nuova «economia politica del corpo»?

Il risultato è ambivalente. Tematizzando i dispositivi materiali e i modi di funzionamento dei processi

disciplinari, Foucault ha chiamato in causa, in effetti, anche questioni di teoria dell'ideologia che potrebbero contribuire ad un fecondo ampliamento di una storia sociale critica. E però lo ha fatto in maniera riduzionistica, retrocedendo nuovamente al di sotto del livello di riflessione e differenziazione raggiunto dall'approccio storico-sociale di Rusche e Kirchheimer.

La sua attenzione agli ordinamenti spaziali e alle strutturazioni temporali può rendere più acuto lo sguardo per la percezione delle forme di socializzazione presenti negli apparati repressivi e ideologici, forme che hanno una prevalenza strutturale rispetto ai contenuti ideali mediati. Quando mette in evidenza il fatto che la formazione dei corpi nell'esercizio del potere è «di ordine fisico» (SP, p. 34/29), Foucault coglie un aspetto evidenziato anche da Bourdieu: i modelli d'azione sociale (*habitus)* non sono radicati in primo luogo sul piano cognitivo-riflessivo dei soggetti di classe e di genere ma sono disposizioni «*incorporat[e]*» e dunque permanenti (Bourdieu 2003, p. 103). Ma mentre Bourdieu cerca con ciò di analizzare l'«incorporazione» delle strutture sociali[38], Foucault tende a dissolvere nuovamente le determinanti sociali nella retorica di un materialismo somatico. Il suo approccio è stato criticato per questo come un «biologismo nascosto» (Pécheux 1984b, p. 65) e come un «vitalismo» che gli impedirebbe di pensare i corpi, nella loro singolarità di classe, di genere e di cultura, come «rapporti» (Balibar 1991, pp. 62-3/169-70).

E' per questo che il suo tentativo di superare la trattazione meramente «esterna» del sistema penale da parte di Rusche e Kirchheimer attraverso un'«economia politica del corpo» scatena certo una retorica che suscita

molte aspettative ma non produce quasi nessuna nuova conoscenza. Ancora una volta, questo dipende soprattutto dal fatto che Foucault discute la «corporeità» della punizione e del disciplinamento a partire in primo luogo da documenti testuali e da programmi ideologici e non dall'evoluzione reale della prigione, dalle statistiche sulla nutrizione, dalle disposizioni di lavoro, dai tassi di mortalità, dal numeri dei suicidi o dai racconti delle esperienze dei detenuti. L'immediatezza fisica del discorso di Foucault sul corpo nasconde il fatto che si tratta per lo più dei «corpi» per come vengono rappresentati nei discorsi: Joy James può dire a ragione che Foucault dimostra come sia facile far volatilizzare il corpo concentrando su di esso il discorso (1966, p. 25). Questo spiega il paradosso per cui alla ricerca di Foucault è stato possibile attribuire da un lato un «biologismo» le cui categorie si sottraggono alla sfera sociale, dall'altro un «idealismo nascosto» che non coglie le pratiche reali del sistema punitivo (ad es. Treiber/Steinert 1980, pp. 77-8). Eagleton parla in questo contesto di «una sorta di fascinoso materialismo» (1996, p. 70/84) che si esaurisce in un elaborato «discorso del corpo» e trascura con sufficienza la realtà dei corpi denutriti e che si ammazzano di lavoro: «per la nuova somatica non tutti i corpi vanno bene. Se il corpo libidico è in auge, il corpo che fatica è fuori gioco. Ci sono corpi mutilati in abbondanza, ma pochi corpi denutriti» (p. 71/85).

4. L’embrione panoptico della società disciplinare

4.1. Il Panopticon come diagramma dell’egemonia moderna

Nell’argomentazione di Foucault non va sottovalutata l’importanza del panopticon di Bentham. Esso è anzitutto la «figura architettonica» in cui le tecniche di analisi e parcellizzazione proprie del potere disciplinare, che Foucault ha dedotto dalle quarantene contro la peste della fine del Seicento, si infittiscono e vengono applicate allo «spazio dell’esclusione» (SP, pp. 232-3/217-8). Al posto dell’oscuro carcere (*cachot)* con la sua fitta massa di detenuti è entrata in scena la cella di isolamento con l’individuo-prigioniero isolato, che può essere osservato in tutto ciò che fa dalla torre centrale senza che lui possa vedere il proprio osservatore. In questo senso il panopticon compie e incarna il processo con il quale le discipline di individualizzazione e normalizzazione sono diventate «formule generali di dominazione» (p. 161/149).

Inoltre, esso fornisce un modello di funzionamento che, con il suo «meccanismo indefinitamente generalizzabile», «disserr[a]» le discipline e le riversa in maniera diffusa e polivalente nell’intero corpo sociale (pp. 239 sgg., 251/227 sgg., 235). È «il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale» (p. 239/224). Come tale, esso serve a Foucault come elemento di collegamento tra la prigione e una «società disciplinare» che egli costruisce come un «grande continuum carcerario» omogeneo (pp. 244, 348-9/228, 328).

Infine, esso rappresenta un dispositivo spaziale nel quale il coinvolgimento nelle relazioni di potere è compiuto dai detenuti in modo che lo stesso soggetto assoggettato «diviene il principio del proprio assoggettamento» (p. 236/221). Almeno adesso, con questa interpretazione Foucault entra nell'ambito della teoria dell'ideologia. Nel suo confronto continuo ma implicito con Althusser, il panopticon rivendica un posto centrale nell'analisi della subordinazione spontanea. Mentre nella teoria dell'ideologia di Althusser la prigione viene concepita come un elemento di quell'«apparato repressivo statale» che rappresenta la corazza di violenza per le attività dei diversi «apparati ideologici di Stato», però, nel concetto di potere «panoptico» di Foucault essa diviene il modello dell'egemonia moderna.

La trattazione del panopticon di Bentham da parte di Foucault ha certamente il merito di aver richiamato l'attenzione sull'altra faccia disciplinare di un filosofo considerato «democratico» e «radicale» e dunque anche su un importante elemento dell'imaginario borghese relativo al controllo e alla moralizzazione delle «classi pericolose». Ma la sua interpretazione teorica è inficiata da un'errata generalizzazione che appiana, sino a renderle irriconoscibili, le differenze tra la coercizione e l'ideologia e quelle tra la produzione del soggetto e la sua distruzione. Nel fare ciò, essa si appoggia ad una lettura estremamente selettiva dei testi di Bentham sul panopticon.

4.2. L'appianamento della differenza tra socializzazione forzata e socializzazione consensuale

Cominciamo con il passaggio in cui Foucault spiega il coinvolgimento spontaneo dei detenuti individualizzati nei rapporti di potere. Il loro assoggettamento scaturisce da una «relazione fittizia» per cui essi possono essere visti in ogni momento anche quando non sono controllati in senso stretto. Si può perciò rinunciare «a far ricorso a mezzi di forza»: le istituzioni panoptiche sono sorprendentemente «lievi», non ci sono «inferriate, catene, pesanti serrature» ma una «geometria semplice» con «separazioni... nette» e «aperture ben disposte». L'efficacia del potere è passata sulla «superficie d'applicazione», in quanto i soggetti la fanno propria, la interiorizzano, la giocano contro se stessi e la rendono principio del proprio assoggettamento (SP, p. 236/220-1). Questo potere non si afferma più «dall'esterno, come una costrizione rigida o come qualcosa di pesante» ma si esercita «spontaneamente e senza rumore» (p. 240/224-5).

È questo il «diagramma» di quel potere deindividualizzato e al contempo individualizzante a partire dal quale Foucault disarticolerà le più diverse varianti della critica del dominio come «ipotesi repressive» puramente giuridiche e negative, secondo le quali «non si è ancora tagliata la testa al re» (VS, p. 117/79). La questione è capire se questo modello di potere sia all'altezza di una simile aspettativa teorica. Alla base dello sforzo di Foucault di delimitare il nuovo «potere» panoptico rispetto alla violenza c'è evidentemente il concetto estremamente riduttivo di un impiego fisico immediato della violenza. Non si capisce perché l'«architettura e la geometria» del panopticon non siano *violenza* istituzionale scavata nella pietra, tanto più che non è di fatto possibile ai detenuti

abbandonare liberamente l’impianto. Foucault sembra aver dimenticato che l’architettura, oltre alla sua «geometria», ha pur sempre muri invalicabili, porte sbarrate e anche vere serrature. La sua ipotesi di un coinvolgimento spontaneo nelle relazioni di potere maschera una differenza decisiva rispetto a quella «spontaneità» dell’ideologia che Althusser cerca di pensare con il modello di una «*interpellation*» costitutiva di soggettività. «Riconoscere» come «proprio» e spontaneo l’assoggettamento imposto non è sicuramente l’effetto primario indotto dal panopticon di Bentham ma sarebbe piuttosto percepito dai compagni di prigionia e dall’amministrazione penitenziaria come una deformazione patologica della realtà. I detenuti hanno di solito le idee chiare sul carattere coatto della propria condizione, anche se possono avere opinioni diverse sulla legittimità della costrizione che è stata loro inflitta. Di un assoggettamento ideologico si potrebbe parlare, in senso idealtipico, se i detenuti avessero le chiavi per abbandonare la propria cella o la prigione ma mancasse loro la motivazione per farlo e preferissero rimanere «buoni» soggetti carcerari.

Il fatto che il potere panoptico non venga percepito come «qualcosa di pesante» che esercita dall’esterno la sua oppressione è una pura invenzione. E' quanto mostrano i numerosi racconti delle esperienze dei detenuti, che descrivono proprio la punizione di isolamento come la pena più spaventosa[39]. L’interpretazione dell’impianto panoptico come un dispositivo di *produzione* morale del soggetto ignora il fatto che proprio la cella d’isolamento sottoposta a sorveglianza ha lo scopo specifico di *distruggere* il (vecchio) soggetto privandolo di ogni possibilità sociale di relazione e di comunicazione, un processo che in letteratura viene descritto tra l’altro come «mortificazioni

del sé», «disculturazione», «desocializzazione» o «spoliazione dei ruoli»[40]. L'espropriazione delle relazioni sociali e dello spazio personale rigetta l'individuo in una mera interiorità, per poi produrre in questo spazio vuoto e desocializzato un soggetto nuovo mediante la lettura della Bibbia e il colloquio con i sacerdoti. Quest'idea di moralizzazione come *tabula rasa* non è affatto così moderna come Foucault suppone ma si colloca in una lunga tradizione religiosa. Essa viene contestata anche nella letteratura carceraria dell'Ottocento perché l'isolamento per lo più non distrugge il «male» nell'uomo ma la capacità di azione soggettiva in quanto tale (follia o suicidio).

Queste precisazioni sono importanti per capire come l'ipotesi di foucaultiana di una diffusione del potere disciplinare panoptico sull'intera società cancelli le differenze essenziali che sussistono tra socializzazione forzata e socializzazione consensuale, «interpellazione» del soggetto e distruzione del soggetto.

4.3. L'immaginario reale del panopticon

Foucault ricollega la propria ipotesi della diffusione del potere panoptico all'affermazione dello stesso Bentham secondo la quale la sua «semplice idea architettonica» sarebbe indipendente da ogni finalità concreta ed applicabile a tutte le istituzioni sociali[41]. Ma questa pretesa non è altro che la strategia promozionale con cui per oltre 20 anni Bentham cerca di convincere il governo inglese ad

affidargli la responsabilità della costruzione e della direzione di una prigione panoptica. Le sue proposte, alla fine, vennero respinte nel 1813.

Per discutere l'argomentazione di Foucault è opportuno distinguere tra il «panoptismo» come principio generale e il progetto specifico del panopticon di Bentham. L'utopia di un impianto che consente una visibilità unidirezionale è vecchia quanto la sorveglianza gerarchizzata stessa, è condensata nell'idea teologica del *«deus absconditus»* che tutto vede senza essere mai riconosciuto ed è una tecnologia del potere desiderata da ogni tipo di dominio[42]. Ma il panopticon di Bentham è un modello che non si afferma mai come tale nella costruzione delle prigioni, o meglio viene realizzato solo in alcuni aspetti parziali e con modificazioni. In questo senso, è quantomeno equivoco dire con Foucault che esso sarebbe divenuto «intorno agli anni 1830-40... il programma architettonico della maggior parte dei progetti di prigione» (SP, p. 289/273). Tutt'al più questo è esatto — e anche in questo caso solo in parte — se ci si intende riferire ai progetti *teorici:* esso ha avuto influenza nelle teorie della punizione, nei convegni specialistici, nelle riviste di architettura, nei decreti governativi e in alcuni edifici-modello dimostrativi[43]. Come ha dimostrato J.-G. Petit con grande ricchezza di materiale, però, per via dei costi queste teorie non hanno avuto quasi alcuna ripercussione nell'effettiva costruzione delle prigioni dell'Ottocento. In Francia l'entusiasmo per il carcere cellulare panoptico viene presto surclassato dal mito del «sano» impiego del lavoro in agricoltura: a partire dal 1848 circa, la «terra» diventa il punto di riferimento centrale dell'immaginario punitivo (Petit 1990, p. 248 sgg.). Siccome dopo la Rivoluzione francese le prigioni vennero alloggiate in conventi secolarizzati, in ex case di correzione e in edifici

simili, ne risultò una «confusione architettonica» di elementi vecchi e nuovi, «una confusione di muri, di cortili, di piani, un intrico di edifici antichi e nuovi, in cui sì afferma la volontà di occupare al massimo lo spazio» e dopo la Restaurazione la novità consisteva soprattutto nella costruzione aggiuntiva delle grandi linee parallele delle officine (Petit 1991, pp. 127-8). Prevale un compromesso tra due diverse strategie economiche: sbarazzarsi dei detenuti nel modo più conveniente stipando oltre il limite i vecchi edifìci e aggiungere nuove officine per impiegare i detenuti nel modo più redditizio possibile (pp. 128-9). Il direttore dell'amministrazione penitenziaria deve ammettere nel 1885 che il sistema delle celle di isolamento è rimasto puramente teorico (pp. 133-4).

Al contrario di quanto sostiene un pregiudizio molto diffuso in letteratura, la forza dell'argomentazione di Foucault non sta tanto nella «materialità» del panopticon di Bentham quanto nell'*idea* di questa materialità[44]. L'importanza del panopticon è significativa soprattutto per comprendere l'immaginario di alcune frazioni della borghesia e dei loro intellettuali. Immaginario non significa qui "irreale" ma indica un insieme di immagini e proiezioni in cui vengono percepite delle condizioni di realtà e vengono rappresentate delle soluzioni. La questione è capire se l'interpretazione di Foucault incontri effettivamente l'«immaginario reale» del panopticon. Dobbiamo perciò abbandonare il piano della critica interna al testo e metterla a confronto con gli scritti di Bentham sul panopticon.

4.4. «L'economia deve essere la considerazione prevalente» (Bentham)

Bisogna anzitutto tener conto di una caratteristica importante che non viene analizzata nella descrizione di Foucault: ciò che distingue il sistema di Bentham dai modelli concorrenti della sua epoca sono soprattutto il principio, esplicitamente formulato, di uno sfruttamento pressoché illimitato dei detenuti attraverso il sistema a contratto e i poteri straordinari dei *contractors* privati (una funzione alla quale Bentham stesso si candida nelle sue richieste al governo)[45]. «Per venire subito al punto, sceglierei la forma d'amministrazione *per contratto.* Io darei in appalto i profitti... alla persona che... mi offrisse le condizioni più vantaggiose» (Bentham IVa, p. 47/54). Di conseguenza, il *contractor* deve essere dotato di «tutto il *potere* che il suo interesse potrebbe spingere a desiderare, perché possa ricavare il meglio dal suo affare» (p. 48/55). A questo punto Bentham si rivolge soprattutto contro la legislazione vigente in Inghilterra, che pretendeva di prescrivere il lavoro carcerario trascurando «i mestieri che potrebbero fruttare moltissimo» (p. 51/59). Il significato della punizione, obietta, consiste precisamente nel fatto che al prigioniero viene tolto il diritto di vendere liberamente la propria forza lavoro: «la detenzione... giacché gli impedisce di portare il suo lavoro al mercato, lo rende soggetto al monopolio; da questa condizione il contraente, suo padrone, come ogni monopolista, cerca naturalmente di ricavare il più possibile» (p. 54/71). Bentham rifiuta perciò ogni limite massimo stabilito per legge al lavoro carcerario: 14 o 15 ore non sarebbero troppe, perché si potrebbero calcolare come tempi di

riposo anche quelli dei pasti (Bentham IVb, p. 163). Solo questo sistema è vantaggioso da un punto di vista economico perché «quale altro padrone c'è che possa ridurre alla fame i suoi operai, se inattivi, senza timore che se ne vadano altrove?» (Bentham IVa, p. 56/76).

Possiamo dunque vedere a quali astrazioni si spinga Foucault quando deduce dal panopticon un nuovo paradigma di assoggettamento «normalizzante». Il «miglioramento» morale è solo retorica. «In ogni momento dell' amministrazione, l'economia deve essere la considerazione prevalente», dice Bentham in maniera inequivocabile (Bentham IVb, p. 123). La prevalenza di questo punto di vista si vede anche se si mettono a confronto le *Lettere sul panopticon* del 1787 con il *Poscritto* del 1791: nelle lettere Bentham riteneva ancora di poter combinare il sistema a contratto con la cella di isolamento, per la cui sorveglianza viene costruito l'impianto panoptico. «L'isolamento», spiega, è «per sua natura un aiuto all'oggetto della riforma» (Bentham IVa, p. 47/53) ed a questo si attiene anche Foucault quando descrive la cella come un «piccol (o] teatr[o]» in cui «ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile» (SP, p. 233/218). Ma nel *Poscritto* Bentham ha capito che le celle di isolamento non solo sono più care ma — nonostante la più perfetta sorveglianza - si ripercuotono negativamente sulla prestazione lavorativa, che esige una cooperazione tra i detenuti (Bentham IVb, pp. 71, 74). Adesso propone, perciò, di ingrandire le celle in modo che possano esservi alloggiati fino a 4 detenuti (p. 71). Dove il vantaggio economico è a portata di mano, si trova agevolmente anche il vantaggio morale: Bentham scopre ora che la punizione d'isolamento è alla lunga «barbarica» e bisogna sostituirla con le catene

dell’«amicizia, sorella delle virtù» (p. 74). Per tenere sotto controllo questa virtù dell’«amicizia» ricorre al sistema degli informatori: naturalmente, l’ispettore metterà assieme i detenuti in maniera «che possano controllarsi l’un l’altro, senza accorgersene, rispetto ad ogni iniziativa proibita» (p. 76).

Questo ampliamento delle celle per favorire l’aumento della produttività finisce però per rendere inefficaci gli effetti di isolamento del dispositivo di sorveglianza panoptico messi in evidenza da Foucault. Anche la visibilità dei detenuti ne sarebbe limitata. E' chiaro che nel sistema di Bentham non è possibile combinare le esigenze contraddittorie di controllo intensivo, «riforma» morale e produttività economica (cfr. Melossi/Pavarini 1977, pp. 67-8, 75). Questa aporia, che Foucault ignora, ha contribuito a far fallire le richieste rivolte da Bentham al governo inglese e a quello francese per la costruzione di un panopticon (e per farsi nominare come «*contractor*»). Dove predomina l’ideologia religiosa favorevole al sistema delle celle di isolamento, come in Inghilterra, il progetto di Bentham viene rifiutato perché lo sfruttamento privato dei prigionieri avrebbe contraddetto l’auspicato miglioramento morale[46]. Dove invece si pratica il sistema del contratto privato si ricorre preferibilmente alla frusta, consigliata da Elam Lynds — un influente fautore del sistema Auburn - come la punizione «più efficiente», «più umana» e «più sana»[47].

4.5. Bentham come precursore del «complesso carcerario industriale»

A differenza dell'interpretazione di Foucault, mi sembra che il fascino del panopticon di Bentham consista proprio nella perfezione con cui esso viene progettato come un «silenzioso» apparato di violenza ai fini dell'organizzazione redditizia del lavoro forzato, indirizzato allo sfruttamento capitalistico privato e al tempo stesso sorvegliato in maniera intensiva. Il sistema a contratto non riguardava solo la casa di lavoro e di correzione ma era anche il procedimento abituale con cui venivano organizzati, ad esempio, i trasporti degli schiavi negli Stati Uniti (Semple 1993, p. 135). I testi di Bentham sul panopticon sono ispirati in origine ad una manifattura costruita dal fratello Samuel a Kricèv, nella Russia meridionale, che il principe Potemkin voleva prendere come modello per l'industrializzazione del Paese. Il problema di una perfetta sorveglianza, che Bentham vorrebbe risolvere con la sua «idea architettonica», si poneva qui soprattutto per il rifiuto dei lavoratori agricoli di sottomettersi alla disciplina industriale prescritta. La matrice del panopticon è un «campo di lavoro russo realizzato da un ingegnere inglese», nota Michelle Perrot (2001, p. 78).

All'opposto della prospettiva «teleologica» di un reinserimento nella società problematizzata da Foucault, Bentham ha progettato un sistema particolareggiato per trattenere i detenuti in relazioni dispotiche anche dopo la loro scarcerazione: o si procurano un posto nell'esercito o in marina, o trovano un imprenditore che depositi una garanzia annuale di 50 sterline per «buona condotta» (una somma straordinariamente alta che metteva l'ex detenuto alle complete dipendenze altrui), o vengono assunti da un'altra istituzione «panoptica» che viene gestita nella

maniera più redditizia dallo stesso *contracter* (Bentham IVb, pp. 165-6). «Un uomo che sconti una pena anche breve sarebbe ridotto letteralmente in stato di servitù per tutta la vita», nota Himmelfarb (1968, p. 57).

Nel testo del 1797 *«Pauper Management Improved»,* inoltre, Bentham sviluppa un vasto progetto per l'internamento di circa 500.000 poveri in 250 «case di lavoro (*industry houses)*» sotto la direzione di un'unica società per azioni, la «National Charity Company», secondo il modello della East India Company (Bentham VIII, p. 369). Il fine immediato è «l'estrazione del lavoro al massimo valore possibile» (p. 383). Si tratta inoltre di favorire una migliore regolazione del mercato del lavoro (pp. 397-8) e di eliminare l'accattonaggio (pp. 401-2)[48]. Andrebbero internate tutte le persone senza proprietà e mezzi di sostentamento (p. 370). Ogni cittadino avrebbe il diritto di consegnare i mendicanti ad una casa di lavoro, dalla quale essi possono essere rilasciati solo se un contribuente benestante garantisce per loro (pp. 401-2). Per tutti gli internati (inclusi i bambini) vale il «principio dell'auto-liberazione», secondo il quale possono conseguire la libertà solo dopo aver saldato con il proprio lavoro i costi di mantenimento (p. 382).

Foucault ha avvertito profondamente il fascino del panopticon di Bentham ma lo ha altrettanto profondamente malinterpretato. La sua attrattiva non stava nell'invenzione di un nuovo diagramma del potere distinto dalla violenza e dal principio del profitto ma nella promessa di affrontare il vecchio ma sempre attuale problema del pauperismo di massa attraverso un'architettura di sorveglianza modernizzata, risolvendolo in maniera discreta e redditizia. Bentham è un «precursore dell'ideologia del libero

mercato» nel sistema penale, come mette in evidenza Semple con intenzione apologetica (1993, p. 134). La sua attualità consiste soprattutto nell'anticipare quelle tendenze alla privatizzazione che vengono oggi realizzate nel progetto neoliberale di smantellamento radicale dello Stato sociale e di simultanea estensione forzata di un «complesso carcerario industriale»[49]. Come mostra l'immediato fallimento dei progetti delle prigioni e delle case di lavoro di Bentham, l'auspicato collegamento di sorveglianza e produttività del lavoro non era risolvibile in maniera persuasiva nel quadro della sua «idea architettonica». Ma inteso in senso più ampio, il panoptismo gioca un ruolo centrale nel «neoliberalismo disciplinare»: con l'ulteriore sviluppo delle tecnologie della sorveglianza, è diventato possibile attraverso le videocamere, l'elettronica e le tecnologie computerizzate scindere il potere di controllo da una forma architettonica determinata (cfr. Gill 2003, p. 22 sgg.).

Dobbiamo osservare adesso come l'interpretazione selettiva ed erroneamente generalizzante del materiale storico da parte dì Foucault si ripercuota su quella stessa concezione del potere dalla quale viene al contempo influenzata.

5. Il potere disciplinare nel doppio legame tra «microfisica» molteplice e onnipresente «essenza fagocitante» (Poulantzas)

5.1. La contraddizione nascosta

L’idea secondo la quale Foucault avrebbe superato il «riduzionismo» marxista mediante un concetto di potere multicentrico e poliforme, ampiamente diffusa in letteratura, nasconde una contraddizione tipica del suo lavoro. Effettivamente, nel prendere le distanze dagli «apparati ideologici di Stato» di Althusser, Foucault ha introdotto il suo concetto di potere come una «microfisica» che non ha alcun centro e non è localizzabile nelle istanze dello Stato ma descrive una rete complessa di procesi multiformi che hanno una provenienza multipla (SP, pp. 34, 163, 251, 268/32-3, 151, 235, 255). E però nella sua deduzione di una «società tutta attraversata e penetrata da meccanismi disciplinari» (p. 243/228) non rimane più nulla di quella annunciata molteplicità. Appena il nuovo dispositivo disciplinare — per quanto multiplo esso sia — si è affermato, la sua diffusione funziona «in maniera unitaria» e «continua» (p. 350/330). La formazione della società disciplinare si esaurisce in un «movimento estensivo» (Breuer 1986, p. 61). E' come se la linearità storica contro la quale Foucault ha introdotto il concetto nietzscheano di genealogia si affermasse di nuovo alle sue spalle.

La critica del concetto di potere proposto da Foucault ha seguito in maniera speculare questa ambiguità e si è concentrata sull’incoerenza teorica della sua «microfisica» del potere multiplo o sulla mancanza di contraddizioni e ostacoli con cui essa si affermerebbe nell’intera società.

5.2. La molteplicità del potere e la sua accumulazione

Cominciamo con il primo polo, con una genealogia che deduce il potere disciplinare da una «molteplicità di processi spesso minori, di diversa origine, a localizzazione sparsa» (SP, p. 162/150). Foucault si concentra soprattutto sul lavoro di dettaglio disciplinante che avviene sul corpo del soldato nel tardo Settecento e sulla concezione «analitica» della sorveglianza nella lotta contro la peste alla fine del Seicento (pp. 159 sgg., 228 sgg./147 sgg., 213 sgg.) ma i suoi esempi si riferiscono anche a scuole, collegi, ospedali, officine e altre istituzioni eteronome.

Che le discipline si formino in maniera molteplice e nei punti più diversi della società è un'ipotesi in prima istanza del tutto plausibile ed è in relazione, tra l'altro, con l'ambiguità del significato stesso della parola «disciplina» (che deriva da *discere*, imparare: educazione, formazione, addestramento, materia d'insegnamento). Esistono le discipline più diverse: ad esempio quella dei conventi, delle corti dei principi, delle corporazioni oppure quella della borghesia cittadina, dalla quale si svilupperà ciò che Sombart e Max Weber (di nuovo in maniera diversa) indicheranno come «spirito del capitalismo». Ci sono poi i più diversi tentativi di «disciplinamento» delle classi inferiori come ci sono, al contrario, gli sforzi di «autodisciplinamento» del movimento dei lavoratori al fine di realizzare una socializzazione democratica autonoma, tentativi che spesso sono a loro volta rovesciati in un dominio eteronomo dispotico e gerarchico. «La disciplina può essere perciò determinata in maniera contrapposta, essa è ambigua e animata da un conflitto interno. Può

persino essere rivoluzionaria come la violazione della disciplina» (F. Haug 1995, p. 789).

Sullo sfondo di questa molteplicità contraddittoria, l’accentuazione da parte di Foucault dell’origine multipla delle discipline è incontestabile ma poco feconda, perché Foucault non si interessa affatto delle differenze qualitative tra le discipline stesse (ad esempio, tra la centralità del valore d’uso nella produzione artigianale, l’ascesi capitalistica del valore di scambio o l’autoorganizzazione dei movimenti sociali). Nel suo concetto di un «potere» anonimo che riproduce se stesso, ogni criterio di distinzione tra etero e autodeterminazione è andato perduto. In questo modo, la stessa molteplicità diventa una figura retorica che non dischiude ma piuttosto nasconde il campo di opposizioni in cui le diverse discipline si collocano.

La retorica della molteplicità è incapace di spiegare quello sviluppo delle discipline in «forme generali di dominio» che Foucault proclama essere avvenuto nel Sei e Settecento. Questo è evidente se si mette a confronto la genealogia foucaultiana delle discipline con le ricerche sul «disciplinamento sociale» moderno ispirate soprattutto da Max Weber e Gerhard Oestreich[50]. Decisivo è per questi studi il passaggio dall’«au-todisciplinamento» di determinati gruppi sociali ad un «eterodisciplinamento» che si afferma attraverso due grandi spinte. A partire dagli ordinamenti cittadini per i mendicanti e i poveri del tardo medioevo, questo eterodisciplinamento viene generalizzato anzitutto attraverso gli apparati di comando dello Stato assolutistico (l’esercito e l’amministrazione) fino ad assumere per la prima volta la forma di un programma di «disciplinamento fondamentale»(Oestreich 1969, p. 195).

La sua affermazione sociale è poi favorita dal fatto che la socializzazione del mercato capitalistico e la grande industria producono un nuovo tipo di dominio mediato dal valore di scambio, che Marx ha analizzato come un rapporto di dipendenza «oggettivo» o meglio come «forze oggettive» al di sopra della società[51]. Secondo Breuer, è nella «totalizzazione del lavoro astratto» e nella concomitante affermazione del tempo astratto e lineare come «tempo sistemico» che va cercato il presupposto strutturale della generalizzazione della disciplina descritta da Foucault (1987, p. 336).

Max Weber, che ha accostato strettamente il concetto di disciplina a quello di comando[52], riassume entrambe queste spinte sotto la definizione di «disciplinamento e oggettivazione delle forme di comando (*Herrschaftsformen)»*[e] (WuG, p. 681 sgg.: trad. it. vol. II, p. 462). Da ciò ricava che l'intensificazione della disciplina moderna si è affermata sul piano militare «sulla base della crescente concentrazione dei mezzi di impresa bellica nelle mani del signore militare» e sul piano economico sulla base della «"separazione" del lavoratore dai mezzi materiali dell'impresa» (pp. 685-6, 825-6/468, 687).

L'affermazione sociale delle discipline nell'ambito dell'esercito, dello Stato burocratico in generale e della «grande impresa» economica si accompagna perciò ad un'enorme (*gewaltige*) concentrazione di potere che non è per nulla scevra di coercizione (*gewaltlos*).

Nella genealogia del potere disciplinare di Foucault entrambi i lati di questo processo di accumulazione del potere sono dissolti. Muovendo dalla teoria dell'*«habitus»* e dei «campi» di Bourdieu, Schwingel (1993, pp. 169-70) ha

notato che il concetto foucaultiano di potere trascura il fatto che questo è «accumulabile» sul piano materiale come su quello simbolico, cosicché i gruppi dominanti che convertono il «capitale» in un campo possono per lo più assumere posizioni tendenzialmente dominanti anche in altri campi. Se si pone in maniera concreta la questione dell'accumulazione del potere, ci si imbatte di nuovo in quelle istanze economiche, statali e ideologiche dal cui legame funzionale Foucault ha separato il proprio concetto di potere.

In questo senso, gli esempi del nuovo diagramma del potere addotti da Foucault rinviano in una direzione del tutto diversa da quella da lui pretesa: sia il «sistema di registrazione permanente» della lotta contro la peste (SP, p. 229/214) che il disciplinamento del corpo del soldato sono funzioni organizzative legate alla formazione dello Stato territoriale moderno e non possono perciò essere isolate da un'analisi dell'apparato statale. A partire dal materiale presentato da Foucault, come ha mostrato Kalyvas, si potrebbe dedurre persino la tesi, diametralmente opposta alla sua teoria del potere, secondo la quale «le nuove tecniche di potere derivavano in effetti da un solo terreno strategico centrale, lo Stato, per poi espandersi su tutti campi della società durante la creazione dello Sato nazionale borghese moderno e nelle prime fasi dell'accumulazione capitalistica» (Kalyvas 2002, pp. 117-8). Poulantzas ha osservato che per separare il proprio concetto di potere da quello dello Stato e collocarlo al di fuori della sua portata, Foucault ritorna a quella definizione ristretta dello Stato che Gramsci aveva ormai superato: gli ospedali, i manicomi, le organizzazioni sportive etc., che Foucault colloca al di fuori di questo Stato, appartengono come apparati di «sanità» e «assistenza sociale» ad un

concetto di Stato integrale (1978, p. 41/46)[53]. Poulantzas attesta questa operazione riduzionistica sia rispetto alla sfera economica che a quella ideologica: separando il «potere» dall'economia, Foucault non può più comprendere quest'ultima come una fitta «rete di poteri», come un insieme di rapporti pratici di potere e privazione di potere, ma deve ritrasformarla nella forma premarxiana dei fattori economici (1978, pp. 39-40, 75, 163/44-5, 84-5, 196-7). La costante contrapposizione di disciplinamento/normalizzazione e ideologia è possibile, a sua volta, solo perché Foucault intende nuovamente quest'ultima nel senso tradizionale di un insieme di idee, mentre attribuisce al contempo al proprio concetto di potere le funzioni di socializzazione delle pratiche ideologiche e tecniche. In questa maniera si trascura il modo in cui le forme e le «matrici» pratiche dell'ideologia dominante entrano nel processo di normalizzazione 1978, p. 73/88).

La «microfisica» di Foucault, inoltre, non coglie né la reale molteplicità del potere, che può essere reclamato in senso antagonistico, né la sua accumulazione da parte delle classi dominanti. Questo conduce al paradosso per cui proprio il dissolvimento della concentrazione del potere sociale accumulato nel capitale, nello Stato e negli apparati ideologici sfocia alla fine nell'idea di un «potere disciplinare» così onnipotente e onnipervasivo da dispiegarsi sin dentro l'«anima moderna».

5.3. «I limiti del disciplinamento sociale» (Peukert)

Siamo giunti così al secondo polo del concetto di potere di Foucault e cioè alla sua potenza totalizzante (*Totalisierungs-Potenz).* Honneth rimprovera a Foucault un funzionalismo che è concepito «secondo il modello di istituti totali» e che considera i conflitti sociali solo come le «quotidiane bassezze attraverso cui il processo del sistema si fa strada» (1985, p. 216/268). Secondo Habermas, la sua genealogia è riduzionistica in quanto elimina «tutti i tratti di azioni comunicative inserite in contesti relativi al mondo della vita» e trascura con ciò la crescita della libertà soggettiva avvenuta nella modernità (1985, p. 336 sgg./290). La concezione del potere in Foucault «promette una nuova storia non totalizzante e però totalizza essa stessa... in quanto scioglie tutte le differenze nella nebbia generica del "potere"», nota Breuer, il quale riconduce questa operazione di totalizzazione ad una soggiacente «metafisica del potere» che Foucault avrebbe tratto da Nietzsche (1987, p. 324).

Cosa ciò comporti per il trattamento del materiale storico appare chiaramente nella critica formulata da Detlev Peukert, che in una ricerca sull'assistenza sociale giovanile in Germania dal 1878 al 1932 ha messo in evidenza i «limiti del disciplinamento sociale» (Peukert 1986). A suo avviso, già sul piano dei discorsi relativi al controllo emergono delle differenze rilevanti che sono state trascurate da Foucault. Si tratta da un lato del discorso dei giuristi, normativo e relativo al controllo; dall'altro del «discorso classificatorio» della medicina e della psicologia, ispirate alle scienze naturali; e infine del discorso degli educatori, « a sua volta diviso tra un'educazione morale autoritaria e tradizionalistica presente soprattutto nei

riformatorii religiosi e una pedagogia umanistica ermeneutico-critica diffusa nell’ambiente del movimento giovanile». Chi tenesse conto dei diritti fondamentali dei giovani che venivano chiamati in causa da questi discorsi non potrebbe sostenere che le differenze tra questi approcci siano irrilevanti (Peukert 1991, p. 326; cfr. 1986, pp. 23-4).

Bisogna inoltre considerare la frattura tra le pretese di comprensione dei discorsi relativi al controllo e una realtà che era caratterizzata di regola da un «regime di scarsità di risorse, dall'improvvisazione e dalla rassegnata rinuncia all’affermazione di un progetto educativo». Ciò faceva sì che in quasi tutti i campi dello Stato sociale le utopie di un controllo completo «non venissero realizzate da nessuna parte» (1991, p. 326)[54]. La pedagogia stessa ha prodotto anche approcci volti ad una «ricostruzione comprensiva delle diversità della logica del mondo vitale giovanile» e dunque ha messo spontaneamente in questione la legittimità dei discorsi relativi al disciplinamento (pp. 326-7). Rimuovere queste tendenze alternative dall'immagine dell’educazione condurrebbe ad una «fatale apologia del potere sviluppata a partire da un’intenzione critica» (p. 327).

Familiarizzando con le tecniche di disciplinamento, infine, i giovani sviluppavano i propri «metodi di calcolo». Questo accade, ad esempio, quando ad ogni primavera un giovane sfugge al riformatorio per andarsene in giro e si fa riacciuffare in autunno all’arrivo del freddo e «per alcuni mesi gode, insieme alla morsa degli educatori, i vantaggi di una camera calda e di cibo a sufficienza, finché in primavera si lascia di nuovo tentare dalla libertà delle strade di campagna» (ibid.). «Ogni bettola dei sobborghi,

ogni combriccola e ogni cinema contestano l’illusione di onnipotenza degli educatori» e bisogna evitare «di farsi prendere per il naso dalla boria dei dotti scrittori di testi pedagogici ma prestare semmai attenzione alla “vita”, che non si oppone agli aridi programmi del mondo dei dotti solo nel modo enfatico di Nietzsche ma anche con quella semplice varietà che può essere attinta negli archivi storici» (pp. 327-8). Di conseguenza, nel periodo indagato (1878-1932) non si giunse affatto secondo Peukert ad un’estensione del disciplinamento sociale: alla fine degli anni Venti del Novecento, la «sfrenatezza» delle subculture giovanili anticonformiste sembrava «molto più minacciosa» di cinquant’anni prima (p. 328)[55].

In breve: Peukert ritiene fecondo sul piano euristico l’approccio di Foucault quando si tratta di decifrare le funzioni disciplinari e di controllo celate dietro l’«autointerpretazione umanistica» della pedagogia ma contesta un «metodo di analisi e di generalizzazione» che riduce ogni oggetto ad un «discorso globale relativo al disciplinamento» (pp. 325, 329-30). Tutto ciò che «mette in discussione... l’effettiva penetrazione di ogni frammento storico di realtà... da parte del discorso» viene già filtrato con una metodologia «filosofica» di selezione delle fonti (p. 330). A questo punto, nello storico nasce il sospetto che tra il metodo interpretativo di Foucault e il suo oggetto ci sia «una notevole affinità elettiva» (ibid.).

5.4. L'allontanamento della «topica» dalla teorìa della società (Althusser)

Le opposizioni che abbiamo descritto nel concetto di potere di Foucault non rappresentano solo una contraddizione logica ma dipendono l'una dall'altra. Questo si vede chiaramente se si considerano le strategie discorsive da esse prodotte. Troviamo in Foucault un discorso di de-localizzazione (*Entartung*) che cerca di dimostrare come il potere non possa essere pensato né a partire dallo Stato e dai suoi apparati ideologici, né dall'economia e dai rapporti di classe. Ma troviamo allo stesso modo anche un discorso di ri-localizzazione (*Re-lokalisierung)* che colloca il potere, in ragione del suo legame con la «guerra», il «sapere» e il «corpo», in una posizione di base *al di sotto* di quelle istanze e relazioni sociali dalle quali Foucault lo aveva precedentemente astratto[56]. E' comune ad entrambi questi discorsi il fatto che - contrariamente alla pretesa di Foucault - il potere non viene affatto considerato come una relazione reale, come «*pouvoir relationnel*» (SP p. 208/194), ma, in chiave neonietzscheana, come un soggetto con uno status produttivo pressoché illimitato.

Rovesciando significativamente l'accusa di riduzionismo che gli era stata rivolta, Althusser ha sostenuto che la differenziazione delle diverse «istanze» (struttura/sovrastruttura o meglio economia/politica/ideologia) rappresenta, nonostante i problemi che il loro rapporto comporta, un presupposto euristico imprescindibile per pensare i diversi ambiti sociali in maniera non riduzionistica e come ambiti realmente differenti. Se dalla teoria della società si allontana la «topica», si ricade nuovamente nel pensiero hegeliano della «totalità espressiva» e cioè nella logica delle sfere e dei

circoli che dispiegano se stessi, fino ad approdare al *«delirio idealista di produrre la propria materia»* (EAut, p. 77 sgg./35 sgg.). Effettivamente, il concetto di potere di Foucault sarebbe un buon esempio per sostenere questa ipotesi: proprio la de-localizzazione «microfisica» del potere, il suo scioglimento dal legame funzionale delle diverse istanze, si capovolge in quella onnipotenza con cui esso si sostituisce ad ogni «topica» capace di operare differenziazioni, penetrandone senza ostacoli e sino in profondità le istanze e «producendole».

In maniera diversa, anche Poulantzas ha denunciato questo nesso paradossale tra una retorica della molteplicità del potere e un procedimento di totalizzazione. Il potere non viene più considerato in Foucault come una relazione tra pratiche sociali ma è fondato solo in se stesso, diviene una pura «situazione» nella quale c'è già sempre potere[57]. In tal modo, ogni domanda qualitativa - di quale potere si tratta? e per far cosa? -viene esclusa dall'analisi come illegittima (1978, p. 163/195-6). Ipunti di resistenza evocati da Foucault, dunque, non possono essere motivati sul piano teorico. Poiché non c'è nulla che possa fondare una resistenza, non c'è nulla che possa limitare il potere[58]. Si ritorna sottobanco ad un onnipotente «*Maître-Pouvoir*» che sta già da sempre alla base dei conflitti: ciò che doveva essere una relazione diviene una «sostanza che afferra», «una macchina autoriproducibile», un'«essenza fagocitante» che contamina tutte le forme di resistenza (1978, pp. 165-6/198-201).

6. La metaforizzazione della prigione e il «complesso carcerario industriale»

Secondo Foucault, la rete carceraria «non ha esterno» perché nella società panoptica la reclusione rappresenta un'«armatura onnipresente» nella quale non si può più distinguere «il potere di punire» dal potere «di guarire o di educare» (SP, pp. 352, 354/332, 334-5). Essa forma il «grande supporto... del potere normalizzatore» che viene prodotto allo stesso modo dalle diverse categorie di intellettuali: «noi siamo nella società del professore-giudice, del medico-giudice, dell'educatore-giudice, dell'assistente sociale-giudice; tutti fanno regnare l'universalità del normativo» (p. 356/336).

Questo cortocircuito tra forza (reclusione), ideologia (normalizzazione) e guarigione/ educazione conduce ad un'ultima contraddizione dell'argomentazione di Foucault: il dispositivo carcerario, che si è «diff[uso]» in un potere disciplinare e normalizzante che attraversa tutta la società (p. 246/231), rende alla fine superfluo se stesso. Quando le «reti disciplinari» della medicina, della psicologia, dell'educazione, dell'assistenza, del lavoro sociale e così via diventano sempre più fitte, quella «cerniera» costituita dalla prigione perde importanza (p. 358/338). La contraddizione consiste nel fatto che Foucault trasfigura un aspetto parziale dell'apparato repressivo come modello dell'egemonia nella società moderna in quanto tale e lo sublima poi sino a farne ciò che è «normativo», come se la funzione di deterrenza della prigione, e insieme ad essa i rapporti di violenza, fossero del tutto scomparsi dalla società borghese. Già in *Sorvegliare e punire* viene ipotizzato ciò che Foucault svilupperà in seguito nel concetto di «biopotere»: l'ipergeneralizzazione

dell’elemento della violenza sfocia nella sua soppressione immaginaria[59].

Foucault nasconde la contraddizione tra l’onnipresenza del dispositivo carcerario e il suo dissolvimento nel normativo mediante un impiego metaforico di questo termine. E' quanto si può osservare in maniera esemplare in quel passo molto discusso nel quale Foucault intende l’«anima» come un prodotto del potere disciplinare e la definisce come «prigione del corpo» (SP, p. 38/33). Probabilmente si tratta qui, suggerisce Judith Butler (2005, p. 86; cfr. 1993, p. 28 sgg.), di un’allusione al concetto aristotelico di anima come forma e principio del corpo. Buder discute questa espressione di Foucault come una figura della soggettivazione in quanto tale, nella quale «qualsiasi “identità”, nella misura in cui è totalizzante, sembra agire esattamente come “l’anima prigione del corpo”» (2005, p. 81). Si potrebbe chiedere a questo proposito cosa rimarrebbe della celebrazione dei corpi in Foucault se si togliesse a questi l'«anima», in ebraico *ruah,* e cioè il respiro, la vita. L’interpretazione di Butler è una ricezione filosofica che si muove simpateticamente sulla linea della metaforizzazione foucaultiana della prigione invece di indagare le cause della sua stessa funzionalità. Soprattutto, questa lettura ignora il fatto che la stessa metaforizzazione contiene un’“interpellazione” ideologica: chiunque si trovi limitato nella realizzazione delle proprie possibilità d’azione è invitato a sentirsi vittima di una «prigione» normativa proprio come coloro che sono realmente reclusi. E' l’appello ad un’autocomprensione politica che sopprime sul piano immaginario la differenza tra coloro che stanno “dentro” e coloro che stanno “fuori”.

Questa contraddizione si ripercuote anche sul piano della strategia politica. *Sorvegliare e punire* è pensato anzitutto come una «storia del presente» (SP p. 40/34) e corrisponde immediatamente all'esperienza politica delle rivolte carcerarie legate al movimento del Sessantotto. Al contempo, esso reagisce alla sconfitta del movimento carcerario in un modo che equivale ad una ritirata da questo ambito di lotta. Per Foucault non si tratta di stabilire se la prigione «sarà correttiva o no» (questo sarebbe un possibile impiego delle proposte di riforma), né della questione «se c'è un'"alternativa" alla prigione» (che condurrebbe una sua radicale messa in questione "abolizionistica") ma della «grande crescita dei dispositivi di normalizzazione» in quanto tali (p. 358/338). Nella misura in cui Foucault risolve la prigione in una «norma» elastica, egli abbandona le lotte intorno ai (o contro i) sistemi di reclusione della società borghese.

La prognosi foucaultiana di una fluidificazione che avrebbe reso superflua la prigione *\Ver(uber)flussigung]* veniva subito confutata dai fatti: poco dopo la pubblicazione di *Sorvegliare e punire* si affermava negli Stati Uniti, nel passaggio dallo «Stato sociale» socialdemocratico al neoliberalismo, una nuova politica della punizione che faceva repentinamente aumentare il numero delle detenzioni. Se fino al 1975 erano scesi a 380.000, nel 1985 c'erano già 740.000 detenuti, nel 1995 erano oltre 1,5 milioni e alla fine del 1998 quasi 2 milioni, il che equivale ad una crescita annuale di circa l'8 % durante gli anni Novanta (Wacquant 2000, pp. 58-9). Le dimensioni di questa svolta si precisano se si mettono in relazione questi numeri con quelli dell'Europa: sono pressappoco dieci volte superiori alla percentuale della Danimarca e della Svezia, otto volte alla percentuale dell'Italia e sette

volte alla percentuale della Germania e della Francia[60]. Ma anche in Europa, dopo un più lungo periodo di diminuzione, a partire dal 1975 si torna ad un aumento, che accelera chiaramente negli anni Ottanta (cfr. per la Francia la statistica di Faugeron in Petit 1991, p. 337).

Già l'ipotesi della scomparsa degli spettacoli del supplizio all'inizio dell'Ottocento passa sotto silenzio non solo la prassi punitiva nelle colonie europee ma anche il significato simbolico del corpo mutilato nei linciaggi dei neri dopo la Guerra civile americana (James 1996, pp. 29-30). La prigione esercita una funzione di violenza per il mantenimento della diseguaglianza razziale (p. 24; cfr. Angela Davis 1998, p. 98). Essa costituisce un «fuori» reale, grazie al quale viene tenuto assieme il «dentro» della *civil society* statunitense. L'ipotesi foucaultiana della normalizzazione «sembra aver bisogno di una revisione», ritiene Parenti (1999, p. 135), perché l'esposizione ritualizzata della violenza poliziesca svolge un ruolo importante nel controllo delle «classi pericolose». Fermo ai modelli di integrazione e di riabilitazione terapeutica propri dello Stato sociale dei tardi anni Sessanta, Foucault non ha preso atto della successiva trasformazione del controllo sociale e in particolare della frattura tra l'autoregolazione della società borghese e l'esclusione sorvegliata di una classe di iloti.

A Foucault mancano gli strumenti analitici per comprendere il legame neoliberale tra l'«atrofia deliberata dello Stato sociale» e l'«ipertrofia dello Stato del diritto penale» (Wacquant 2000, p. 58). Proprio qui, come abbiamo visto, stava la forza dell'approccio «storico-sociologico» di Rusche e Kirchheimer. La critica di Foucault si è rivolta unilateralmente contro una riforma in chiave pedagogica e

sociale del sistema penale tipica dell'epoca «socialdemocratica» dello Stato sociale fordista. Ai riformatori, che pretendevano di sostituire la funzione di deterrenza della punizione mediante un progetto umanistico di «miglioramento» dei detenuti, voleva dimostrare che in tal modo essi non affermavano nient'altro che una forma di perfezionamento del controllo sociale. Questa fissazione lo ha spinto a trascurare la posizione della prigione nella «corazza di violenza» della società e nella politica sociale. Se il problema è comprendere il sistema penale nel contesto delle attuali modalità di regolazione del capitalismo, la sua idea di un potere che si riversa spontaneamente nella società è dunque un ostacolo alla conoscenza.

Note

[a.] La versione italiana traduce l'edizione originale americana del 1939 del libro di Rusche e Kirchheimer, mentre Rehmann utilizza un'edizione tedesca successivamente ampliata. Poiché le differenze non sono significative, ci rifacciamo alla versione italiana, salvo casi specifici che vengono indicati in nota, *n. d. c.*

[1] Cfr. Melossi (1980, p. 57) e Steinert (1981, p. 316). Il conflitto teorico tra Rusche e Horkheimer è legato ad opposte interpretazioni del fascismo tedesco: ultimo stadio del capitalismo monopolistico sviluppato oppure compimento di quella razionalità puramente positivistica della sfera economica che si manifesta attraverso un irrazionalismo autoritario (cfr. Zander 1980, p. 206)?

[2] In una lettera ad Horkheimer del 14 giugno 1939, Rusche scrive: «Mi spiace dover dire che nel lavoro del dottor Kirchheimer ci sono molti punti deboli che non erano presenti nel libro e di cui mi rammarico» (cit. in Steinert 1981, p. 314). Sulla complicata storia della stesura di questo libro e sul suo carattere contraddittorio cfr. Zander (1980, p. 204 sgg.) e Steinert (1981, p. 314 sgg.).

[3] II testo francese dice *«société marchande»* e non «economia mercantile», come traduce l'edizione tedesca [e come si trova anche in quella italiana, *n.d.c.]:* v. SP, p. 33/28. Si riferisce chiaramente al mercantilismo, che viene trattato in maniera esauriente da Rusche e Kirchheimer (R/K, p. 36 sgg./72 sgg.).

[4] Bisogna supporre che Kirchheimer abbia formulato questa ipotesi della razionalizzazione, che si rifa al concetto di modernità di Max Weber, in dissenso rispetto a Rusche, nei cui scritti questo concetto non ha alcun ruolo (Rusche 1930; 1933). A Kirchheimer si devono, oltre all'introduzione, i capitoli IX-XIII (Schumann 1981, p. 66).

[5] Oggetto di *Sorvegliare e punire* non sarebbe la storia della prigione o della punizione in quanto tale ma «la "*ratio*" che è messa in opera nella riforma del sistema penale»: si tratterebbe di un'analisi storica della «ragion punitiva» (DE II, Nr. 277, pp. 832-3: Foucault 1978a, trad. it. in Perrot 1980, p. 28.

[6] «A Auburn negli ultimi due anni», e cioè a partire dal 1830, «i profitti del lavoro hanno superato le spese di mantenimento» (Beaumont/Tocqueville 1836a, p. 333).

[b.] L'ed. it. riporta «1848», *n.d.c.*

[7] Nel 1833 Beaumont e Tocqueville avevano giudicato problematica l'introduzione del sistema produttivo statunitense in Europa a causa della povertà della classe lavoratrice. Per via della scarsità di forza-lavoro e degli alti salari, negli Stati Uniti non c'era pericolo che il lavoro carcerario minacciasse quello libero; il basso livello salariale dell'Europa avrebbe invece comportato una concorrenza fatale, perché le imprese che impiegavano i detenuti avrebbero avuto un vantaggio per il fatto che lo Stato avrebbe garantito il loro mantenimento anche nelle peggiori condizioni economiche. (Beaumont/Tocqueville 1836b, pp. 108-111; cfr. R/K, p. 155/189).

[8] Sull'importanza dell'articolazione intensiva di questo modello nel fascismo cfr. Haug (1986, p. 146 sgg.).

[9] Per la Francia cfr. lo studio di J.-G. Petit (1990) e i volumi collettanei da lui curati (1984 e 1991). Una prosecuzione dell'approccio di Rusche e Kirchheimer sono lo studio di Melossi/Pavarini e in Germania i lavori di Steinart e Treiber. Per alcune obiezioni di caratere storiografico v. Steinert/Treiber (1978) e Schumann (1981, 68-9).

[10] La «razzializzazione della prigione» si afferma ad esempio con il Black Code, che puniva con la pena detentiva già il «bighellonare» e lo scansare il lavoro. «L'abolizione della schiavitù [...] corrisponde all'autorizzazione della schiavitù come punizione» (Angela Davis 1998, p. 99).

[11] Cfr. Melossi/Pavarini (1977, p. 36), Schumann (1981, pp. 72, 76).

[12] «Il legame funzionale tra carcere e fabbrica è dato dal concetto di *disciplina»,* ritiene Melossi, che vede il merito di Foucault nell'aver spiegato la produzione dell'individuo in quanto forza-lavoro come un processo che passa «dentro il suo corpo» (Melossi 1976, pp. 297-8). In prigione non si avrebbe a che fare tanto con una produzione di merci ma con una «produzione... di soggetti per una società industriale, la produzione, in altre parole, di *proletari* attraverso l'apprendimento forzato, da parte del carcerato, della disciplina di fabbrica» (Melossi/Pavarini 1977, p. 202).

[13] La stessa cosa viene affermata già nel 1975, in occasione della pubblicazione di *Sorvegliare e punire*: se fosse stato «pretenzioso», Foucault avrebbe chiamato il proprio lavoro *Genealogia della morale* (DE I, Nr. 156, p. 1621: trad. it. in MdP p. 135).

[c.] Queste osservazioni sono contenute nell'appendice bibliografica dell'edizione in lingua inglese del libro di Melossi e Pavarini ("Some observations on Recent Literature", in *The Prison and thè Factory. Orìgins of the Penitentiary System*, Macmillan, London 1981), appendice che non è presente nell'edizione originale italiana, *n.d.c.*

[d.] Come già ricordato, in tedesco «*Schuld*» vuol dire anche «debito». Questa duplicità è presente anche nell'uso che ne fa Nietzsche in GM, *n.d.c.*

[14] Su questo e su altri punti di contatto con la *Genealogia della morale* di Nietzsche cfr. Geiss (1993, p. 37 sgg.).

[15] In questo contesto Nietzsche polemizzava soprattutto con Dühring, il quale derivava la propria concezione del

diritto, inclusa l'idea di una giustizia trascendentale, da un istinto di ritorsione (*Vergeltungstrieb*) «che nel suo stadio superiore si chiama vendetta. Il sentimento di giustizia è essenzialmente un risentimento, una sensazione reattiva e cioè appartiene alla stessa specie di sentimenti della vendetta» (Dühring 1865, p. 219; cfr. pp. 20, 71 -2).

[16] Cfr. NGH, pp. 1010-1, 1014-5/36, 42-3.

[17] Lo spettacolo pubblico del supplizio ha «losche parentele» con il delitto e diventa «un torbido focolaio, dove la violenza si riaccende» (SP, p. 16/11; cfr. pp. 69 sgg, 88, 104/62 sgg., 80-1, 113). Per illustrare questa tesi, Foucault mette in contrasto un'esecuzione capitale avvenuta ad Avignone alla fine del Seicento, durante la quale la folla inferocita ferisce il servo del boia e seppellisce il corpo del condannato, con un'esecuzione «pulita» avvenuta nel 1775 a Parigi, nella quale il carattere di spettacolo è scomparso e il popolo è tenuto efficacemente a distanza dai soldati (p. 76 sgg./70 sgg.).

[18] Secondo Miller, la stessa descrizione di Foucault sconta una fascinazione che invita il lettore «a contemplare con inusitata simpatia il crudele potere che è in gioco in ciò che Foucault chiama *"l''éclat des supplices*", la magnificenza e lo splendore esplosivo della morte per tortura» (1993, p. 213).

[19] Cfr. Zysberg (in Petit 1991, pp. 90 sgg., 96 sgg.). Dal 1680 al 1715 vengono inviati a Marsiglia complessivamente 38.000 detenuti (pp. 97-8).

[20] Cfr. Zysberg, in Petit (1991, pp. 175 sgg., 199 sgg.).

[21] Secondo Zysberg, tra il 1795 e il 1812 il numero cresce da 4.000 fino a più di 10.000 (in Petit 1991, p. 194).

[22] Cfr. Pierre, in Petit (1991, pp. 231 sgg., 256-7).

[23] Cfr. Zysberg, in Petit (1991, pp. 194, 201 sgg., 208 sgg.).

[24] Cfr. Zysberg, in Petit (1991, pp. 201, 204-5, 206, 208-9).

[25] In un altro passo Marx confronta la *«casa di lavoro ideale»* per i poveri con la fabbrica (MEW 23, pp. 292-3: trad. it. Marx 1989, p. 312). Sul legame tra lavoro forzato e moralizzazione cfr. Sachße/Tennstedt (1986, p. 20) e Stekl (1986, pp. 119, 122 sgg.).

[26] Cfr. Nicole Castan in Petit (1991, pp. 58-9).

[27] In questo contesto Habermas critica una serie di astrazioni unilaterali mediante le quali Foucault separa dapprima la giustizia penale dallo sviluppo dello Stato di diritto per poi restringerla all'esecuzione della pena, prescindendo dal diritto processuale penale generale. Anche rispetto alla punizione, Foucault fa nuovamente sparire i momenti della sua giuridicizzazione così che, alla fine, tutte le tendenze ad una crescita della certezza del diritto vengono eliminate (1985, p. 340/293).

[28] Cfr. NGH, pp. 1009, 1015 sgg., 1020-1/38, 43 sgg., 50.

[29] «Il penitenziario non può essere considerato il successore delle esecuzioni pubbliche», nota Spierenburg (1984, p. 206), che respinge anche l'ipotesi di Foucault secondo la quale il supplizio e il carattere pubblico della

punizione sarebbero stati superati in breve tempo: «entrambi gli elementi si sono ritirati lentamente, in un lungo e complicato processo durato parecchi secoli» (p. VIII).

[30]A causa dell'alto numero di suicidi, la grande prigione cellulare di Mazas veniva comunemente indicata a Parigi come la «*prison-tombeau*» (Petit 1991, pp. 132-3).

[31] II «*contract system*» venne integrato nelle piantagioni del Sud degli Stati Uniti mediante il «*leasing system*», con il quale la maggior parte dei detenuti neri venivano affittati ad un «*imprenditore contraente*» privato per un tempo determinato (Melossi/Pavarini 1977, pp. 188-9; cfr. Sullivan 1990, p. 38).

[32] Cfr. Petit (1991, p. 121 sgg.), che giunge a questa conclusione: «lo Stato liberale e le sue elite dirigenti preferivano questa organizzazione fondata sull'impresa privata e i suoi contratti economici all'interventismo amministrativo» (pp. 126-7).

[33] Un programma generale dei lavoratori avrebbe comunque dovuto «dire chiaramente che non si vuole, per paura della concorrenza, che i delinquenti comuni siano trattati come bestiame e che si tolga loro l'unico mezzo di correggersi, il lavoro produttivo. Eppure questo era il minimo che si potesse attendere da socialisti» (MEW 19, p. 32: trad. it. Marx 1947, p. 43).

[34] Cfr. Sullivan (1990, p. 40), che mostra come molti progetti di formazione al lavoro degli anni Settanta del Novecento siano falliti, tra l'altro, per la mancanza di attrezzature tecniche nelle officine carcerarie.

[35] Cfr. Honneth (1985, p. 216/268-9), Poulantzas (1978, p. 74/86).

[36] Questo si vede, ad esempio, nella loro intenzione di spostare la produzione di standard di vita e sicurezza soddisfacenti per tutti «dalla sfera dell'impegno umanitario... in una prospettiva costruttiva e realistica di impegno e azione sociale» (R/K, p. 288/115).

[37] Anche in Francia i progetti progressisti di «miglioramento» mediante la formazione professionale e la terapia si affermano soltanto nella Terza Repubblica (1875-1938) (cfr. Pierre, in Petit 1991, p. 264 sgg.).

[38] «Le strutture cognitive attivate dai soggetti per conoscere in forma pratica il mondo sociale costituiscono delle strutture sociali incorporate» (Bourdieu 1983, p. 458; cfr. p. 175). Cfr. anche le riflessioni di Bourdieu sul corpo come «realtà sessuata» (1998, p. 18) e loro intepretazione in Beate Krais (1993, p. 215 sgg.) e Sünne Andresen (2001, p. 50 sgg.).

[39] «Il supplizio più orrendo», si dice ancora nei resoconti raccolti da Beaumont e Tocqueville (1836b, p. 168 sgg.; cfr. Melossi/Pavarini 1977, p. 209 sgg.).

[40] Cfr. Goffman (1961, pp. 13-4/43-5) [leggermente diverso, *n.d.c.],* che analizzale strategie di distruzione del soggetto nei rituali di accoglienza delle prigioni (espropriazione, spoliazione, abiti da carcerato, cambio dei vestiti, a volte perdita del nome): vengono distrutte proprio quelle azioni «che, nella società civile, hanno il compito di testimoniare a colui che agisce e a coloro di fronte ai quali si svolge l'azione, che egli ha un potere sul suo mondo —

che si tratta cioè di persona che gode di autodeterminazione, autonomia e libertà d’azione “adulte”» (p. 43/71).

[41] «La morale riformata, la salute preservata, l’industria rinvigorita, l’istruzione diffusa, le cariche pubbliche alleggerite, l’economia stabile come su di una roccia, il nodo gordiano delle leggi d’assistenza pubblica non tagliato, ma sciolto - tutto questo con una semplice idea architettonica!» (Bentham IV, p. 39/33).

[42] Secondo Treiber e Steinert l’utopia di un apparato di conoscenza e punizione che Foucault vede incarnato nel panopticon di Bentham si è formata in buona parte già nei monasteri del primo medioevo e questo quasi senza un apparato di sorveglianza quale corpo separato (1980, pp. 61, 65).

[43] Ad es. Joliet nell'Illinois, La Petite-Roquette in Francia. Cfr. ad es. Perrot (2001, pp. 85, 89, 91), Petit (1990, pp. 64, 242, 247-8), Semple (1993, pp. 312-3).

[44] Questa differenza è rimossa ad es. da Lempke, che considera il concetto di potere di Foucault «più materialistico» di quello di ideologia. Anche per Warren Montag è come se Foucault avesse compreso l’ipotesi althusseriana della «materialità» della sfera ideologica meglio dello stesso Althusser (1995, p. 75).

[45] «Il *contractor* era la chiave dello schema di Bentham» (Himmelfarb 1968, p. 58). Cfr. anche Ignatieff (1978, p. 109 sgg./121 sgg.), Melossi/Pavarini (1977, p. 68 sgg.), Semple (1993, pp. 122 sgg., 134 sgg.), Perrot (2001, pp. 77-8, 96, 98-9).

[46] Cfr. Ignatieff (1978, p. 112/124) e Perrot (2001,p. 84)

[47] Cfr. Beaumont/Tocqueville (1836b, p. 191).

[48] Come osserva Polanyi nel 1944, si tratta qui di un gigantesco progetto di compensazione del ciclo economico capitalistico: «il piano di Bentham significava praticamente il livellamento del ciclo economico attraverso la commercializzazione della disoccupazione su scala gigantesca» (Polanyi 1971, p. 107/137).

[49] Negli Stati Uniti il «Federai Prison Industries Enhancement Act» del 1979 ha consentito la costruzione di *joint-ventures* tra lo Stato e i privati. Da queste vanno distinte da un lato le «*prison industries*» statali, che possono vendere i loro prodotti solo ad altri uffici pubblici, dall’altro l’industria carceraria totalmente privata, in rapida crescita, che nel 1999 comprendeva già il 7 % della popolazione carceraria (cfr. Parenti 1999, pp. 217 sgg., 230 sgg.; Wacquant 2000, pp. 58 sgg., 66).

[50] Cfr. la panoramica nella raccolta di Sachße/Tennstedt (1986, p. 13 sgg.); inoltre, per un confronto critico con Foucault, Treiber/Steinert (1980, p. 90 sgg.) e i lavori di Stefan Breuer (1978, pp. 411, 430 sgg.; 1983, pp. 261 sgg.; 1986, pp. 52 sgg., 55-6; 1987, pp. 324 sgg., 336-7).

[51] Gfr. *L’ideologia tedesca* (MEW 3, p. 74: trad. it. Marx e Engels 1993, p. 54 e i *Grundrisse* (Marx 1953, pp. 81-2: trad. it. Marx 1986, pp. 95-6). Ciò che distìngue il dominio borghese da quello preborghese è la «silenziosa coazione dei rapporti economici», si dice nel primo libro del *Capitale* (MEW 23, p. 765: trad. it. Marx 1989, p. 800). Soprattutto, la dipendenza dell’operaio dal movimento uniforme della

macchina provoca «una disciplina rigorosissima» (p. 433: trad, it. p. 455; cfr. pp. 390, 446-7: trad. it. pp. 410-1, 467).

[52] Weber non ricollega la disciplina alla potenza *{Macht)* «sociologicamente amorfa» ma al comando (*Herrschaft*). La disciplina indica «la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un’obbedienza pronta, automatica e schematica ad un certo comando da parte di una pluralità di uomini» (WuG, p. 28: trad. it. vol. I, p. 52).

[e.] L’ed. it. traduce «*Herrschaftsformen*» con «forme di potere», *n.d.c.*

[53] «Infatti, come ha giustamente detto Poulantzas, tutti i luoghi delle nuove relazioni di potere indicati da Foucault erano di fatto parte integrante del campo strategico dello Stato capitalistico-liberale: prigioni, esercito, scuola e sanità pubblica» (Kalyvas 2002, p. 117).

[54] Già Léonard argomentava in modo simile: «Foucault esagera la razionalizzazione della società francese nella prima metà dell'Ottocento. Minimizza in molti ambiti la resistenza delle abitudini del passato e sottostima l’importanza del disordine, del lasciar andare, della giungla, della confusione insomma» (Léonard 1978, p. 166). Cfr. anche le indicazioni di Michelle Perrot in DE II (Nr. 195, p. 205-6: trad. it. in Foucault 1983, pp. 27-8).

[55] «Piuttosto, accanto a tutti gli elementi disciplinanti il lavoro salariato libero del capitalismo produceva anche quella nuova dimensione storica di “assenza di disciplina” alla quale la politica sociale ha reagito con l’appello a nuovi sistemi di controllo» (Peukert 1986, p. 67).

[56] II potere funziona come «base» e «sottosuolo» dell’eguaglianza formale borghese (SP, p. 258/242), si muove al di sotto delle ideologie e degli apparati (DS, p. 30/36) e viene «dal basso», dalla «base mobile dei rapporti di forza» (VS, pp. 122, 124/82, 83).

[57] II potere non viene posseduto o appropriato ma è qualcosa che «si esercita» (SP, p. 35/30), qualcosa che «non esiste che in atto», che non serve alla riproduzione dei rapporti economici ma è «in se stesso, un rapporto di forza» (DS, p. 15/22), qualcosa che «si esercita a partire da innumerevoli punti» (VS, pp. 123-4/83).

[58] «Per Focuault il pericolo consiste nel fatto che la specificità di differenti relazioni sociali venga dissolta dal loro comune uso delle medesime tecniche di potere», nota Jessop (1990, p. 231).

[59] II biopotere consiste nel «produrre delle forze... farle crescere... ordinarle», mentre il diritto «di *far* morire» viene attribuito al vecchio «potere sovrano» (VS, pp. 178-9/119-20). Invece di analizzare la repressione e la «produttività» del potere nelle loro relazioni reciproche, li si pone in una successione temporale che va contro l’evidenza dei fatti.

[60] Cfr. Wacquant (2000, p. 58 sgg.), in particolare la tabella del 1997, che mostra come negli Stati Uniti ci siano 648 detenzioni ogni 100.000 abitanti contro le 90 della Germania e della Francia, le 86 dell’Italia, le 87 dell’olanda, le 62 della Danimarca, le 59 della Svezia e le 54 della Grecia (p. 70).

Sigle delle opere citate più frequentemente

Sigle delle opere di Gilles Deleuze

B1956a: “Bergson: 1859-1941”, in Maurice Merleau-Ponty (a cura di): *Les philosophes célèbres,* Ed. Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 292-99; trad. it. *Bergson (1859-1941),* in Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi,* a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Barca, Einaudi, Torino 2001, pp. 109-25 (cit. fr/it).

B 1956b: *La conception de la différence chez Bergson,* in “Les Etudes Bergsoniennes”, n° 4, Paris, 1956, pp. 77-113; trad. it. *La concezione della differenza in Bergson,* in Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi,* a cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Barca, Einaudi, Torino 2001, pp. 126-60 (cit. fr/it).

Bergsonisme: *Le Bergsonisme,* PUF, Paris 1968 (1966); trad. it., di Federica Sossi, *Il bergsonismo,* Feltrinelli, Milano 1983 (cit. fr/it).

DR: *Différence et répétition,* PUF, Paris 1968; trad. it., di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione,* Raffaello Cortina Editore, Milano 1997 (cit. fr/it).

F: *Foucault,* Minuit, Paris 1986; trad. it. *Foucault,* trad. it. di Pier Aldo Rovatti e Federica Sossi, Feltrinelli, Milano 1987 (cit. fr/it).

Hume: *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume,* PUF, Paris 1953; trad. it., di Marta Cavazza, *Empirismo e soggettività: saggio sulla natura umana secondo Hume,* Cappelli, Bologna 1981 (cit. fr/it).

NP: *Nietzsche et la philosophie,* PUF, Paris 1962; trad. it., di Fabio Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi,* Feltrinelli, Milano 1992, poi Einaudi, Torino 2002 (cit. fr/it).

PN: "Pensée nomade", in *Nietzsche aujourd'hui,* U.G.E., Paris 1973; trad. it., di Davide Tarizzo, *Pensiero nomade,* in Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi,* cit. (v. NP), pp. 309-22 (cit. fr/it).

S68: *Spinoza et le problème de l'expression,* Minuit, Paris 1968; trad. it., di Saverio Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione,* Quodlibet, Macerata 1999 (cit. fr/it).

S70: *Spinoza,* PUF, Paris 1970.

S81 : *Spinoza: Philosophie pratique,* Minuit, Paris 1981 [è la seconda edizione di S70, ampliata con l'aggiunta dei capp. IIII, V e VI, *n.d.c,* trad. it., di Marco Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica,* Guerini e Associati, Milano 1991 (cit. fr/it).

Sigle delle opere di Deleuze e Guattari

AŒ: L'Anti-Oedipe, capitalisme et schizophrénie, vol. 1, nouvelle édition augmentée, Minuit, Paris 1972; trad. it. *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia,* introduzione e traduzione di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975 (cit. fr/it).

MP: *Milles Plateaux, capitalisme et schizophrénie,* vol. 2, Minuit, Paris 1980; trad. it., di Giorgio Passe-rone, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia,* Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1987; poi, con introduzione e cura di Massimiliano Guareschi, Castelvecchi, Roma 2003, 2006 (cit. fr/it).

Sigle delle opere di Michel Foucault

AdS: *L'archéologie du savoir,* Gallimard, Paris 1969; trad. it., di Giovanni Bogliolo, *L'archeologia del sapere,* Rizzoli, Milano 1971… 1980 (cit. fr/it).

AF 1: *Archivio Foucaulllnterventi, colloqui, interviste,* 1. 1961-1970: Follia, scrittura, discorso, a cura di Judith Revel, trad. it. di Gioia Costa, Feltrinelli, Milano 1996.

AF 2: *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste,* 2. 1971-1977: Poteri, saperi, strategie, a cura di Alessandro Dal Lago, trad. it. di Agostino Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997.

AF 3: *Archivio Foucaulllnterventi, colloqui, interviste,* 3. 1978-1985: Estetica dell’esistenza, etica, politica, a cura di Alessandro Pandolfi, trad. it. di Sabina Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

DE I-II: *Dits et écrits 1954-1988,* 2 voll., Gallimard, Paris 2001.

DS: *“Il faut défendre la société”.* Cours au Collège de France (1975-1976), Gallimard-Seuil, Paris 1997; trad. it., a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, *“Bisogna difendere la società”,* Feltrinelli, Milano 1998 (cit. fr/it).

GoE: “On thè Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, in Dreyfus/Rabinow, 1983, pp. 229-52; trad. it. “Sulla genealogia dell’etica: compendio di un work in progress”, in Dreyfus/Rabinow, pp. 257-281 (cit. ingl/it).

HF: *Histoire de la folie à l’âge classique* (1961), suivi de *Mon corps, ce papier, ce feu* et *La folie, l’absence d’oeuvre,* Pion, Paris 1972; trad. it. *Storia della follia nell’età classica.* Con l’aggiunta di *La follia, l’assenza di opera* e *II mio corpo, questo foglio, questo fuoco,* trad. it. di Franco Ferrucci, prefazione e appendici tradotte da Emilio Renzi e Vittore Vezzoli, Rizzoli, Milano 1998 (cit. fr/it).

IB: *Introduzione* e note a Ludwig Binswanger, *Sogno ed esistenza,* traduzioni di Lucia Corradini e Carlotta Giussani, SE, Milano 1993, pp. 15-85; ed. orig. *Introduction,* in

Ludwig Binswanger, *Le Rève et l'Existence,* Desclée de Brouwer, Paris 1954.

MC: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines,* Gallimard, Paris 1966; trad. it., di Emi

lio Panaitescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane,* Rizzoli, Milano 1967... 1988 (cit. fr/it).

MdP: *Microfisica del potere: interventi politici,* a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

NC: *Naissance de la clinique,* PUF, Paris 1963; trad. it. *Nascita della clinica: una archeologia dello sguardo medico,* introduzione e traduzione di Alessandro Fontana, postfazione di Mauro Bertani, Einaudi, Torino 1969... 1998 (cit. fr/it).

NGH: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), in DE I, Nr. 84, 1004-24; trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia,* in MdP, pp. 29-53 (cit. fr/it).

NU: *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico,* dibattito tra Noam Chomsky e Michel Foucault, trad. it. di Ilaria Bussoni e Marco Mazzeo, DeriveApprodi, Roma 2005; ed. orig. *De la nature humaine: justice contre pouvoir,* Gallimard, Paris 1954.

OD: *L'ordre du discours.* Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Gallimard, Paris 1971; trad. it., di Alessandro Fontana, *L'ordine del discorso,* Einaudi, Torino 1972..., poi in *L'ordine del discorso e altri interventi,* trad. it. di Alessandro Fontana, Mauro Bertani, Valeria Zini, Einaudi, Torino 2004 (cit. fr/it).

RdM: *Il ritorno della morale,* intervista con M. Foucault del 29 maggio 1984, in AF 3, pp. 262-72; ed. orig. *Le retour de la morale,* in “Les Nouvelles littéraires”, 28 luglio 1984, pp. 26-41, ora in DE II.

SP: *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Gallimard, Paris 1975; trad. it., di Alcesti Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione,* Einaudi, Torino 1976 (cit. fr/it).

SS: *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi,* Gallimard, Paris 1984; trad. it., di Laura Guarino, *La cura di se. Storia della sessualità 3,* Feltrinelli, Milano 1991... 2006 (cit. fr/it).

TPh: *Theatrum Philosophicum,* trad. it. di Fabio Polidori, in “aut-aut”, n° 277-78, gennaio-aprile 1998, pp. 54-74; ed. orig. *Theatrum Philosophicum,* in “Critique”, n° 282, 1970, pp. 885-908.

UP: *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs,* Gallimard, Paris 1984; trad. it., di Laura Guarino, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2,* Feltrinelli, Milano 1984 (cit. fr/it).

VS: *Histoire de la sexualité,* tome 1: *La volonté de savoir,* Gallimard, Paris 1976; trad. it., di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1,* Feltrinelli, Milano 1978... 1984 (cit. fr/it).

1971: *Scritti letterari,* trad. it. di Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano.

1973: *Un colloquio con Michel Foucault,* in Giulio Preti, *Umanismo e strutturalismo. Scritti di estetica e di*

letteratura, a cura di Ermanno Migliorini, Liviana, Padova, pp. 149-62.

1975: *Le pouvoir et la norme,* trascrizione di una lettura al Collège de France del 28 marzo 1973, in Michel Foucault e Gilles Deleuze, *Mélanges: pouvoir et surface,* senza indicazione della casa editrice, Paris.

1978a: *La polvere e la nuvola,* in Perrot 1980, pp. 25-33 della trad. it.

1978b: *Tavola rotonda del 20 maggio 1978,* in Perrot 1980, pp. 34-47 della trad. it.

1979:*I rapporti di potere passano all'interno dei corpi,* in Michel Foucault, *Dalle torture alle celle,* trad. it. di Gianfranco Perni, Lerici, Cosenza 1979; ed. orig. *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps,* entretien avec L. Finas, in “La Quinzaine littéraire”, n° 247, janvier 1977, pp. 4-6, ora in DE II, Nr. 197.

1982: *Corne si esercita il potere?,* in Dreyfus/Rabinow, pp. 245-54 della trad. it.; ed. orig. *The Subject and Power,* in Dreyfus/Rabinow, ed. americana.

1983: “L'occhio del potere”, in Jeremy Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione,* a cura di Michel Foucault e Michelle Perrot, Marsilio, Venezia 1983, pp. 7-30 (cfr. Bentham 1787); ed. orig. *L'oeil du pouvoir,* entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot, in Jeremy Bentham, *Le Panoptique,* Belfond, Paris 1977, pp. 9-31.

1992: *Verità, potere, sé,* in Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault,* trad. it. di Saverio

Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault,* The University of Massachussets Press, Amherst, 1988.

1994: “La tecnica narrativa di Jules Verne”, in Jules Verne, *Il giro del mondo in ottanta giorni,* Einaudi, Torino, pp. VII-XIV; ed. orig. *L’arrière-fable,* in “L’Arc”, n° 29: Jules Verne, mai 1966, pp. 5-12.

1999: *I corsi al Collège de France: résumés,* a cura di Alessandro Pandolfi, trad. it. di Alessandro Pandolfi e Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano.

2005a: *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978),* trad. it. di Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978),* Seuil/Gallimard, Paris 2004.

2005b: *Colloqui con Foucault,* interviste di Duccio Trombadori, Castelvecchi, Roma 1999.

Sigle delle opere di Friedrich Nietzsche

AC: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1889), in KSA 6; trad. it., di Ferruccio Masini, *L’Anticristo,* in Friedrich Nietzsche, *Il Caso Wagner - Crepuscolo degli Idoli - L’Anticristo - Scelta di Frammenti Postumi 1887-1888,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

AO: *Agone omerico*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1991.

DDPP: *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1881-1888),* vol. VI, tomo IV delle *Opere,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1970.

EH: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1889), in KSA 6; trad. it., di Roberto Calasso, *Ecce Homo,* in Fiedrich Nietzsche, *Ecce Homo - Ditirambi di Dioniso - Nietzsche contra Wagner - Poesie e scelta di frammenti postumi 1888-1889,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

Epistolario 1888-1884: *Epistolario di Friedrich Nietzsche,* vol. IV; 1880-1884, a cura di Giuliano Campioni, testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 2004.

FP: *Frammenti Postumi,* volumi vari delle *Opere* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg..

FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in KSA 2; trad. it., di Ferruccio Masini, *La gaia scienza,* in Friedrich Nietzsche, *Idilli di Messina - La gaia scienza - Scelta di frammenti postumi 1881-1882,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

GD: *Gotzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammerphilosophiert* (1889), in KSA 6; trad. it., di Ferruccio Masini, *Crepuscolo degli idoli,* in Friedrich Nietzsche, *Il Caso Wagner - Crepuscolo degli Idoli - L'Anticristo - Scelta di frammenti postumi 1887-1888,* a

cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

GM: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in KSA 5; trad. it., di Ferruccio Masini, *Genealogia della morale,* in Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale - Scelta di frammenti postumi 1886-1887,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

GS: *Der griechische Staat* (1872), in KSA 1; trad. it., di Giorgio Colli, *Lo Stato greco,* in Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968... 1991 (cit. ted/it).

GT: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), in KSA 1; trad. it., di Sossio Giametta, *La nasata della tragedia,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1972... 1988 (cit. ted/it).

HKG: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches,* hgg. vom Nietzsche-Archiv, Schlechta, München 1933 sgg.

JGB: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), in KSA 5; trad. it., di Ferruccio Masini, *Al di là del bene e del male,* in Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male - Scelta di frammenti postumi 1885-1886,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

KGB: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe,* hgg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin/New York, 1975 sgg.

KSA: *Kritische Studienausgabe,* hgg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, München 1980 sgg.

M: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), in KSA 3; trad. it., di Ferruccio Masini, *Aurora,* in Friedrich Nietzsche, *Aurora - Scelta di frammenti postumi 1879-1881,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

MA: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878), in KSA 2; trad. it., di Sossio Giametta, *Umano, troppo umano I,* in Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano I - Scelta di frammenti postumi 1876-1877,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

NW: *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen* (1889), in KSA 6; trad. it., di Ferruccio Masini, *Nietzsche contra Wagner,* in Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo - Ditirambi di Dioniso - Nietzsche contra Wagner - Poesie e scelta di frammenti postumi 1888-1889,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981 (cit. ted/it).

SG I: *Scrìtti giovanili 1856-1864,* vol. I, tomo I delle *Opere,* a cura di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1994.

UBI-IV: *Unzeitgemäße Betrachtungen* I-IV(1873-1876), in KSA 1; trad. it., di Sossio Giametta e Mazzino Montinari, *Considerazioni inattuali,* Einaudi, Torino 1981 (cit. ted/it).

UTU II: *Umano, troppo umano II:* trad. it. di Sossio Giametta, in Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano II Scelta di frammenti postumi 1878-1879,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Mondadori, Milano 1981.

WCA: *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner,* vol. VI, tomo

III delle *Opere,* Adelphi, Milano 1970.

WL: *Über Wahrheit und lüge im außermoralischen Sinne* (1873), in KSA 1; trad. it., di Giorgio Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale,* in Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scrìtti 1870-1873,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968... 1991 (cit. ted/it).

VM: *Vermischte Meinungen und Sprüche* (1879), in KSA 2.

WS: *Der Wanderer und sein Schatten* (1880), in KSA 2.

Za: *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), in KSA 4; trad. it. *Così parlò Zarathustra,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1991 (cit. ted/it).

Bibliografia

Abel, Günter, 1998 (1984): *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr,* 2. Auflage, de Gruyter, Berlin, New York.

Adorno, Theodor W., 1951: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Gesammelte Schriften, Band 4, Suhrkamp, Frankfurt; trad. it., di Renato Solmi, *Minima moralia: meditazioni della vita offesa,* Einaudi, Torino 1954... 2004 (cit. GS 4, ted/it).

Id., 1964: *Jargon der Eigentlichkeit. £ur deutschen Ideologie,* Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it., di Pietro Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca,* Bollati Boringhieri, Torino 1989 (cit. ted/it).

Id., 1966: *Negative Dialektik,* Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it., di Carlo Alberto Donolo, *Dialettica negativa,* Einaudi, Torino 1970... 1982 (cit. GS 6, ted/it).

Adorno, Theodor W., Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, 2003: *Dialogo su Nietzsche,* in "Micromega", n° 5/2003, pp. 341-9.

Allison, David B. (a cura di), 1995 (1977): *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation,* MIT Press, Cambridge and London.

Althusser, Louis, 1966: *Pour Marx,* Maspero, Paris; trad. it., di Franca Madonia, *Per Marx,* Editori Riuniti, Roma 1967... 1974 (cit. PM, fr/it).

Id., 1970: *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat,* in Id., 1995: *Sur la reproduction,* introduction de Jacques Bidet, PUF, Paris, pp. 269-314 (ed. orig. in "La Pensée", n° 151, giugno 1970); trad. it. *Ideologia e apparati ideologici di Stato,* in Althusser 1977, pp. 65-123 (cit. AIS, fr/it).

Althusser, Louis e Etienne Balibar, 1971: *Lire le capital 1,* Maspero, Paris; trad. it., di Raffaele Rinaldi e Vanghelis Oskian, *Leggere il Capitale,* Feltrinelli, Milano 1968... 1980 (cit. LLC, fr/it).

Id., 1974: *Eléments d'autocritique,* Hachette, Paris; trad. it. *Elementi di autocritica,* Feltrinelli, Milano 1975 (cit. EAut, fr/it).

Id., 1977: *Freud e Lacan,* a cura di Claudia Mancina, Editori Riuniti, Roma.

Anders, Günther, 1982: *Ketzereien,* Beck, München.

Id., 2001: *Über Heidegger,* hgg. v. Gerhard Oberschlick in Verbindung mit Werner Reimann als Übersetzer. Mit einem Nachwort von Dieter Thomä, Beck, München.

Andresen, Sünne, 2001 : *Der Preis der Anerkennung. Frauenforscherinnen im Konkurrenzfeld Hochschule,* Westfälisches Dampfboot, Münster.

Anseil Pearson, Keith, 1999: *Germinal Life. The difference and répétition of Deleuze,* Roudedge, London and New York.

Appel, Fredrick, 1999: *Nietzsche contra Democracy,* Ithaca, London.

Arac, Jonathan (a cura di), 1988: *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges,* Rutgers, New Brunswick and London.

Aronowitz, Stanley, Peter Bratsis (a cura di), 2002: *Paradigmi lost: State Theory Reconsidered,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Aschheim, Steven E., 1996 (1992): *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults,* Metzler, Stuttgart.

Ashenden, Samantha, David Owen (a cura di), 1999: *Focault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Criticai Theory,* Sage, London/Thousand Oaks/New Dehli.

Baecker, Dirk, 1996: “Was leistet die Negation?”, in Balke/Vogel (a cura di), 1996, pp. 93-102.

Balibar, Etienne, 2001 (1989): “Foucault et Marx: L’enjeu du nominalisme”, in *Michel Foucault philosophe.* Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988, pp. 54-75. Collection “Des travaux”, Seuil, Paris 1989; trad. it., di Andrea Catone, “Foucault e Marx. La posta in gioco del nominalismo”, in *\A., La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx,* Mimesis, Milano 2001, pp. 157-70 (cit. fr/it).

Id., 1997 (1985): “Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise”, in Montag/Stolze (Hg.), 1997, 171-204; ed. orig. *Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le* Traité théologico-politique, in “Studia spinozana” vol. 1, Walther & Walther Verlag, Hannover 1985, pp. 105-42.

Balke, Friedrich e Joseph Vogel (a cura di), 1996: *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie,* Fink, München.

Barrett, Michèle, 1991: *The Politics of Truth. From Marx to Foucault,* Polity Press, Cambridge 1991.

Barth, Karl, 1967 (1922): *Der Römerbrief,* 10. Auflage, Theol. Verlag, Zürich; trad. it. *L’Epistola ai Romani,* cura, introduzione e traduzione di Giovanni Miegge, Feltrinelli, Milano 1962 (cit. ted/it).

Baudrillard, Jean, 1981: *Simulacres et simulation,* Ed. Galilée, Paris.

Beaumont, Gustave de, e Alexis de Tocqueville, 1836a (1833): *Du système pénitentiaire aux États-Unis,* Tome 1, Fournier, Paris.

Id., 1836b (1833): *Du système pénitentiaire aux Etats-Unis,* Tome 2, Fournier, Paris.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens e Scott Lash, 1999: *Modernizzazione riflessiva:politica, tradizione ed estetica nell’ordine sociale della modernità,* trad. it. di Laura Pelaschiar, Jvana Golubovic, Laura Papo, Asterios, Trieste; ed. orig. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in thè Modern Social Order,* Polity Press, Cambridge 1994.

Benjamin, Walter, 1920/22: *Theologisch-politisches Fragment,* Gesammelte Schriften, 7 Bde., hgg. v. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Bd. II. 1, Suhrkamp, Frankfurt/M; trad. it. *Frammento teologico-politico,* in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922,* a cura di Giorgio Agamben, Einaudi, Torino 1982, pp. 171-2 (cit. GS II.l, ted/it).

Id., 1921: *Kapitalismus als Religion,* Gesammelte Schriften, 7 Bde., hgg. v. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Bd. VII.2, Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it. *Capitalismo e religione,* in Id., *Sul concetto di storia,* pp. 284-7, a cura di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, Einaudi, Torino 1997 (cit. GS VII.2, ted/it).

Id., 1928: *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* Gesammelte Schriften, 7 Bde., hgg. v. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Bd. I./l, Suhrkamp, Frankfurt/M; trad. it., di Enrico Filippini, *Il dramma barocca tedesco,* Einaudi, Torino 1971... 1991 (cit. GS 1.1, ted/it).

Id., Passagen, GS 5: *Das Passagen-Werk,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982; trad. it., di Renato Solmi, Antonella Moscati, Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Gianni Carchia, Francesco Porzio, *Parigi, capitale del XIX secolo,* in *Opere di W. Benjamin,* a cura di Giorgio Agamben, vol. XI, Einaudi, Torino 1986 (cit. ted/it).

Bentham, Jeremy, 1787: *Panopticon, or The Inspection-House: Letters,* in *The Works of Jeremy Bentham,* ed. J. Bowling, Tait, Edinburgh 1838-1843, Volume IV pp. 39-66; trad. it., di Vita Fortunati, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione,* a cura di Michel Foucault e Michelle Perrot, Marsilio, Venezia 1983 (cit. Bentham IVa, ingl/it).

Id., 1791: *Panopticon: Postscript,* in *The Works of Jeremy Bentham,* ed.J. Bowling, Tait, Edinburgh 18381843, Volume IV pp. 67-172; (cit. Bentham IVb).

Id., 1797: *Outline of a Work entitled Pauper Management Improved,* in *The Works of Jeremy Bentham,* ed.J. Bowling, Tait, Edinburgh 1838-1843, Volume VIII, pp. 369-439 (cit. Bentham VIII).

Bergson, Henri, 1966 (1907): *L'évolution créatrice,* PUF, Paris; trad. it., a cura di Fabio Polidori, *L'evoluzione creatrice,* Cortina Editore, Milano 2002 (cit. fr/it).

Bloch, Ernst, 1935: *Erbschaft dieser Zeit,* Gesamtausgabe Band 4, Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it., a cura di Laura Boella, *Eredità del nostro tempo,* il Saggiatore, Milano 1992 (cit. GA 4, ted/it).

Id., 1950: *Über Fiktion und Hypothese,* in *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie,* Gesamtausgabe, Band 10, Suhrkamp, Frankfurt/M (cit. GA 10).

Id., 1959: *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Band 5, Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it., di Enrico De Angelis e Tomaso Cavallo, *Il principio speranza,* introduzione di Remo Bodei, Garzanti, Milano 1994, 2005 (cit. GA 5, ted/it).

Bogue, Ronald, 1989: *Deleuze and Guattari,* Routledge, London and New York.

Böhm, C., 1993: *Egalitarian Behavior and Reserve Dominance Hierarchy,* in "Current Anthropology", voi. 34, n. 3, pp. 227-54.

Bourdieu, Pierre, 1972: *Fondamenti di una teoria della violenza simbolica,* in Id., con Jean-Claude Passeron, *La Riproduzione del sistema scolastico omero della conservazione dell'ordine culturale,* trad. it. di G. Muglimi, introduzione a due voci di Giovanna Bechelloni e Francesco Ciafaloni, Guaraldi, Rimini; ed. orig. *Fondements d'une théorie de la violence symbolique,* in *La reproduction. Elements pour une theorie du systeme d'enseignement,* Minuit, Paris 1970.

Id., 1982: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques,* Fayard, Paris; trad. it., di Silvana Massari, *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici,* Guida, Napoli 1988 (cit. fr/it).

Id., 1983: *La distinzione: critica sociale del gusto,* trad. it. di Guido Viale, Il mulino, Bologna; ed. orig. *La distinction. Critique sociale du Jugement,* Minuit, Paris 1979.

Id., 1996: *Sur la télévision,* Liber Editions, Paris; trad. it., di Alessandro Serra, *Sulla televisione,* Feltrinelli, Milano 1997.

Id., 1998: *Il dominio maschile,* trad. it. di Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 1998; ed. orig. *La domination masculine,* Seuil, Paris 1998.

Id., 2003: *Il senso pratico,* trad. it. e cura di Mauro Piras, Armando, Roma; ed. orig. *Le sens pratique,* Minuit, Paris 1980.

Boyer, Alain, 1991 : "Hiérarchie et vérité", in Ferry/Renaut (a cura di), 1999, pp. 9-35.

Boyne, Roy e Ali Rattansi (a cura di), 1990: *Postmodernism and Society,* Macmillan, London.

Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke,* 20 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/Main (cit. GW).

Id, 1970: *Me-ti. Libro delle svolte,* trad. it. di Cesare Cases, Einaudi, Torino.

Id. 197 5: *Scritti teatrali II «L'acquisto dell'ottone», «Breviario di estetica teatrale» e altre riflessioni 1937-1956,* Einaudi, Torino 1962.

Breuer, Stefan, 1978: *Die Evolution der Disziplin. Zum Verhältnis von Rationalität und Herrschafl in Max Webers Theorie der vorrationalen Welt,* in "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 30. Jg, 1978, pp. 409-37.

Id., 1983: *Die Formierung der Disziplinargesellschaft: Michel Foucault und die Probleme einer Theorie der Sozialdisziplinierung,* in "Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium", H. 4, 1983, pp. 257-64.

Id., 1986: "Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault", in Sachße/Tennstedt (a cura di), 1986, pp. 11-44.

Id., 1987: *Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. Eine Zwischenbilanz,* in "Leviathan", n. 3, Jg. 1987, pp. 319-37.

Brieler, Ulrich, 1998: *Die Unerbittlichkeit der Historizität, Foucault als Historiker,* Böhlau, Köln.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (a cura di), 2000: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Buci-Glucksmann, Christine, 1977: *Über die politischen Probleme des Übergangs: Arbeiterklasse, Staat und passive Revolution,* in "SOPO (Sozialistische Politik)", 41, 9. Jg., Sept. 1977.

Butler, Judith, 1996: *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso,* trad. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex,* Routledge, London 1993.

Id., 2005: *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento,* trad. it. di Elena Bo-nini e Carlotta Scaramuzzi, a cura di Carla Weber, Meltemi, Roma 2005; ed. orig. *The psychic Ufi of power: theories in subjection,* Stanford University Press, Stanford 1997.

Cancik, Hubert, 1995: *Nietzsches Antike. Vorlesung,* Metzler, Stuttgart/Weimar.

Cancik-Lindemaier, Hildgard e Hubert Cancik, 1999: *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland,* Metzler, Stuttgart/Weimar.

Chlada, Marvin (a cura di), 2000: *Das Universum des Gilles Deleuzß,* Alibri-Verlag, Aschaffenburg.

Clastres, Pierre, 1977; *La società contro lo Stato: ricerche di antropoioga politica,* trad. it. di Luigi Derla,

Feltrinelli, Milano 1977; ed. orig. *La société contre l'etat: recherches d'anthropologie politique,* Minuit, Paris 1974.

Colletti, Lucio, 1974: *Intervista politico-filosofica,* Laterza, Roma-Bari.

Cook, Deborah, 1990: *Nietzsche and Foucault on "Ursprung and Geneology",* in "Clio", 19. Jg., 1990, H. 4, pp. 299-309.

Croce, Benedetto, 1948 (1906) *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel,* in Id., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia,* Laterza, Bari 1912 sgg.

Cronin, Joseph, 2001: *Foucault's Antihumanist Historiography,* Mellen, Lewiston.

Davis, Angela, 1998 : *Racialized Punishment and Prison Abolition,* in James (a cura di), 1998, pp. 96-107.

Defert, Daniel e Donzelot, Jacques, 1976: *La charnière des prisons,* in "Magazine littéraire", n° 112/113,Mai.

Derrida, Jacques, 1972: *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris; trad. it. *Margini della filosofia,* a cura di Manlio Iofrida, Einaudi, Torino 1997 (cit. fr/it).

Id., 1993: *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio,* trad. it. di Riccardo Panattoni con una premessa di Maurizio Ferraris, Il poligrafo, Padova; ed. orig. *Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Éditions Galilée, Paris 1984.

Descombes, Vincent, 1979: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978),* Minuit, Paris.

Dölling, Irene e B. Krais (a cura di), 1997: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Donellan, Brendan, 1982: *Nietzsche and the French Moralists,* Bouvier, Bonn.

Dreyfus, Hubert L. e Paul Rabinow, 1983: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Second Edition with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault, University of Chicago Press, Chicago; trad. it., di Daniele Benati, Mauro Bertani, Ivan Levrini, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente,* con un'intervista e due saggi di Michel Foucault, Ponte alle Grazie, Firenze 1989 (cit. ingl/it).

Id., 1986: "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'", in Hoy (a cura di), 1986, pp. 109-21.

Dühring, Eugen, 1865: *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung,* Trewendt, Breslau.

Dülmen, Richard van, 1985: *Theater des Schreckens: Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit,* Beck, München 1985.

Eagleton, Terry, 1990: *The Ideologe of the Aesthetic,* Blackwell, Oxford.

Id., 1996: *The Illusions of Postmodernism,* Blackwell, Oxford; trad. it. *Le illusioni del postmodernismo,* Editori

Riuniti, Roma 1998 (cit. ingl/it).

Eco, Umberto, 1984: *Postille a "Il nome della rosa",* in id, *Il nome della rosa,* Bompiani, Milano 1980 sgg.

Engels, Friedrich, 1950, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca,* trad. it. di Paimiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1971: *Dialettica della natura,* a cura di Lucio Lombardo Radice, Editori Riuniti, Roma.

Erdmann, Eva, Rainer Forst, Axel Honneth (a cura di), 1990: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung,* Campus Verlag, Frankfurt/Main, New York.

Id., 1989: *Michel Foucault,* trad. it. di Andrea Buzzi, Leonardo, Milano 1989; ed. orig. *Michel Foucault (1926-1984),* Flammarion, Paris 1989.

Eribon, Didier, 1994: *Michel Foucault et ses contemporains,* Fayard, Paris.

Ermarth, Elizabeth D., 1998: voce "Postmodernism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* ed. by Edward Craig, vol. 7, London, New York, pp. 587-90.

Esiodo: *Opere e giorni,* a cura di Graziano Arrighetti, Garzanti, Milano 1985.

Ewald, François e Bernhard Waldenfels (a cura di), 1991: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Farias, Victor, 1988: *Heidegger e il nazismo,* trad. it., di Mario Marchetti, Paolo Amari e Enzo Grillo, Bollati

Boringhieri, Torino 1988; ed. orig. *Heidegger et le Nazisme,* Editions Verdier, Paris 1987.

Ferry, Luc e Alain Renaut, 1985: *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain,* Gallimard, Paris.

Id., (a cura di), 1999: *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens,* Grasset, Paris.

Feuerbach, Ludwig, 1843: *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft,* Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Gerhard Schmidt, Klostermann, Frankfurt/Main 1967; trad. it., a cura di Norberto Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire,* Einaudi, Torino 1946... 1979 (cit. ted/it).

Fine, Bob, Richard Kinsey,John Lea, Sol Picciotto, Jock Young (a cura di), 1979: *Capitalism and the Rule of Law. From Deviancy Theory to Marxism,* Hutchinson, London.

Fink-Eitel, Hinrich, 1980: "Michel Foucaults Analytik der Macht", in Kittler (a cura di), 1980, pp. 38-78.

Id., 1990: "Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults,Sexualität und Wahrheit' im Spiegel neuerer Sekundärliteratur", in *Philosophisches Jahrbuch,* 97. Jg. 1990, Freiburg, München, 367-90.

Fischer, Kuno, 1880: *Geschichte der neuern Philosophie,* Dritte Auflage, Erster Band, Zweiter Teil: Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza, Basserman, München.

Forst, Rainer, 1990: "Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault", in Erdmann/Forst/Honneth (a cura di), 1990, pp. 146-86.

Frank, Manfred, 1983: *Was ist Neostrukturalismus,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Franz, Michael, 1995: voce “Bild”, in HKWM 2, pp. 225-39.

Fraser, Nancy, 1994: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht,* Suhrkamp, Frankfurt/M; ed. orig. *Unruly practices: power, discourse and gender in Contemporary social theory,* University of Minnesota press, Minneapolis 1989.

Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es* (1922), in *Gesammelte Werke,* Bd. XIII, hgg. v. A. Freud u.a., London 1940-1952, Nachtragsband, hgg. v. A. Richards, Fischer, Frankfurt/Main (cit. GW XIII); trad. it. *L'Io e l'Es,* in *Opere,* vol. 9, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976, 1980 (cit. ted/it).

Id., *Studienausgabe,* hgg. v. A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, Fischer, Frankfurt/Main 19691975 (cit. SA).

Id., 1980 (1915): *Metapsicologia,* in *Opere,* voi. 8, a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Gebauer, Gunter e Christoph Wulf (a cura di), 1993: *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Geiss, Karl-Heinz, 1993: *Foucault-Nietzsche-Foucault. Die Wahlverwandtschaft,* Centaurus-Verlag, Pfaffenweiler.

Gill, Stephen, 2003: *Übermacht und Überwachungsgewalt im globalen Kapitalismus,* in “Das Argument”, n° 249, 45. Jg., H. 1, 2003, pp. 21-33.

Goldmann, Lucien, 1976: *Lukâcs e Heidegger,* frammenti postumi a cura di Youssef Ishaghpour, a cura di Emanuela Dorigotti Volpi, Bertani, Verona; ed. orig. *Lukâcs et Heidegger,* Denoël, Paris 1973.

Goffman, Erving, 1961 : *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates,* Doubleday, New York; trad. it. *Asylums: le istituzioni totali: la condizione sociale dei malati di mente e di altri internati,* introduzione di Franco Basaglia e Franca Basaglia Ongaro, Einaudi, Torino 1968 (cit. ingl/it).

Gramsci, Antonio, 1975: *Quaderni del carcere,* edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino (cit. Q).

Habermas, Jürgen, 1980: *Die Moderne- ein unvollendetes Projekt. Rede zur Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt,* in Id., 1992, pp. pp. 32-54; trad. it. parziale *Moderno, Postmoderno e Neoconservatorismo,* in ‘Alfabeta”, n° 22, 1981, pp. 15-7 (cit. ted/it).

Id., 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen,* Suhrkamp, Frankfurt/Main; trad. it., di Emilio e Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità,* Laterza, Roma-Bari 1987 (cit. ted/it).

Id., 1992: *Die Moderne - an unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze,* Reclam, Leipzig.

Hall, Stuart, 2006a: *Il problema dell’ideologia. Per un marxismo senza garanzie,* in Id., *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune,* trad. it. di Edoardo Greblo, a cura di Giovanni Leghissa, prefazione di Giorgio

Baratta, il Saggiatore, Milano; ed. orig. “The Problem of Ideology - Marxism Without Gua-rantees”, in AA.VV., *Marx - A Hundred Tears On,* edited by Betty Matthews, Lawrence & Wishart, London 1983, pp. 57-85; ristampato in ‘Journal of Communication Inquiry”, n° 10 (2) (1986), pp. 28-44; ancora ristampato in *Stuart Hall: Criticai Dialogues in Cultural Studies,* edited by David Morley & Kuan-Hsing Chen, Routledge, London & New York, 1996, pp. 25-46.

Id., 2006b: *Il rospo nel giardino: l’irruzione del thatcherismo nella teoria,* in Id., *Il soggetto e la differenza,* trad. it., di Edoardo Greblo, a cura di Miguel Mellino, Meltemi, Roma, pp. 143-84; ed. orig. “The Toad in the Garden: Tatcherism among the Theorists”, in *Marxism and thè Interpretation of Cultures,* a cura di C. Nelson e L. Grossberg, Univ. of Illinois Press, 1988, pp. 35-57.

Hardt, Michael e Negri, Antonio 2002: *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione,* Rizzoli, Milano.

Harvey, David, 1990: *The Condition of Postmodernity,* Blackwell, Cambridge (USA)/Oxford (UK); trad. it., di Maurizio Viezzi, *La crisi della modernità,* il Saggiatore, Milano 1993 (cit. ingl/it).

Haude, Rüdiger e Thomas Wagner, 1998: *Herrschaft oder Macht. Begriffsstrategien um herrschaftsfreie Gesellschaften,* in “Das Argument”, n° 225, 40. Jg., Heft 3, 1998, pp. 371-83.

Haug, Frigga, 1995: voce “Disziplin”, in HKWM 2, pp. 788-801.

Id., 2001: voce “Geschlechterverhältnisse”, in HKWM 5, pp. 493-531.

Id., 2002: *Towards a Theory of Gender Relations,* in “Socialism and Democracy”, vol. 16, n. 1, Win-ter-Spring 2002, pp. 33-46.

Haug, Wolfgang Fritz, 1984: voce “Aufklärung”, in HKWM 1, pp. 719-30.

Id., 1986\ *Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus. Materialanalysen,* Argument-Verlag, Berlin.

Id., 1993: *Elemente einer Theorie des Ideologischen,* Argument-Verlag, Hamburg/Berlin.

Id., 1994: voce “Abbild”, in HKWM 1, pp. 7-21.

Id., 1995: voce “Dialektik”, in HKWM 2, pp. 657-93.

Id., 1997: voce “Ewigkeit”, in HKWM 3, pp. 1079-91.

Id., 1999a: voce “Feuerbach-Thesen”, in HKWM 4, pp. 402-20.

Id., 1999b: voce “Fiktionalismus”, in HKWM 4, pp. 449-63.

Id., 2001a: *Dreizehn Versuche, marxistisches Denken zu erneuern,* Dietz, Berlin.

Id., 2001b: “Vorlesung Philosophie und Marxismus (13)”, 5. Februar 2001 (manoscritto inedito).

Id., 2001c: voce “Genesis”, in HKWM 5, pp. 261-74.

Id., 2001d: voce “Grenzen der Dialektik”, in HKWM 5, pp. 957-62.

Id., 2003: *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie,* Argument-Verlag, Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1807: *Phänomenologie des Geistes,* in *Werke in zwanzig Bänden,* Band 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972; trad. it., di Enrico De Negri, *Fenomenologia dello spìrito,* La Nuova Italia, Firenze 1960... 1988 (cit. W 3, ted/it).

Id., 1812-1816: *Wissenschaft der Logik II,* in *Werke in zwanzig Bänden,* Band 6, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972; trad. it., di Arturo Moni, divista da Claudio Cesa, *Scienza della logica,* Laterza, Roma-Bari 1968... (cit. W 6, ted/it).

Heidegger, Martin, 1927: *Sein und Zeit,* zehnte Auflage 1963, Niemeyer, Tübingen; trad. it., di P. Chiodi, *Essere e tempo,* Longanesi, Milano 1976 (cit. SuZ, ted/it).

Id., 1929: *Vom Wesen des Grundes,* in *Wegmarken,* 2. Auflage, Klostermann, Frankfurt/Main 1978, pp. 123-73; trad. it., a cura di Franco Volpi, *Dell’essenza del fondamento,* in Id., *Segnavia,* Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131 (cit. ted/it).

Id., 1929: *Kant und das Problem der Metaphysik,* Gesamtausgabe 1.3, Klostermann, Frankfurt/Main 1991; ed. it., a cura di Maria Elena Reina e Valerio Verra, condotta sull'ediz. Klostermann del 1973, *Kant e il problema della metafisica,* Laterza, Roma-Bari 1981, 1985 (cit. GA 1.3, ted/it).

Id., 1938: *Die Zeit des Weltbildes,* in *Holzwege,* Gesamtausgabe 1.5, Klostermann, Frankfurt/Main 1977; ed. it., a cura di Pietro Chiodi, condotta sull’ed. Klostermann 1950, *L’epoca dell’immagine del mondo,* in Id., *Sentieri interrotti,* La Nuova Italia, Firenze 1968... 1989, pp. 171-01 (cit. GA 1.5, ted/it).

Id., 1936-39: *Nietzsche. Erster Band,* Gesamtausgabe 1.6.1., Klostermann, Frankfurt/Main 1996; ed. it. a cura di Franco Volpi, condotta sulla Einzelausgabe Neske, 1961, *Nietzsche,* Adelphi, Milano 1994 (cit. GA 1.6.1, ted/it).

Id., 1939-41: *Nietzsche, Zweiter Band,* Gesamtausgabe 1.6.2., Klostermann, Frankfurt/Main 1997; ed. it. a cura di Franco Volpi, condotta sulla Einzelausgabe Neske 1961, *Nietzsche,* Adelphi, Milano 1994 (cit. GA 1.6.2, ted/it)).

Id., 1942-43: *Parmenides,* Gesamtausgabe 11.54, Klostermann, Frankfurt/Main 1982; trad. it., di Giovanni Gurisatti, *Parmenide,* a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1999 (cit. GA 54, ted/it .

Id., 1947: *Über den “Humanismus”. Brief an Jean Beaufret,* in Id., 1975 (1947): *Platons Lehre von der Wahrheit,* Francke, Bern und München; trad. it., a cura di Franco Volpi, *Lettera sull’“umanismo”,* in Id., *Segnavia,* Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315 (cit. ted/it).

Id., 1953: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?,* in Gesamtausgabe 1.7, Frankfurt/Main 2000; trad. it., a cura di Gianni Vatdmo, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?,* in Id., *Saggi e discorsi,* Mursia, Milano 1976... 1991, pp. 66-82 (cit. GA 1.7, ted/it).

Henrich, Dieter, 1976: “Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‚Wissenschaft der Logik’”, in Guzzoni, Ute, Bernhard Lang, Ludwig Siep (a cura di), 1976: *Der Idealismus und seine Gegenwart,* Festschrift für Werner Marx, Meiner, Hamburg, pp. 208-30.

Hill, R. Kevin, 1998: voce “Genealogy”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* vol. 4, pp. 1-5.

Himmelfarb, Gertrude, 1968: *The Haunted House of Jeremy Bentham,* in Id., 1968: *Victorian Minds,*Wei-denfeld and Nicolson, New York, pp. 32-81.

HKWM 1994 sgg. = *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus,* a cura di W.F. Haug, ArgumentVerlag, Hamburg.

Hobbes, Thomas: *The English Works,* ed. Molesworth, 11 Bde., Bohn, London 1839-1845, ristampa anastatica Scientìa-Verlag, Aalen 1961-62 (cit. Works).

Id., 2001: *Leviatano,* a cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano.

Holzkamp, Klaus, 1985: *Grundlegung der Psychologie,* Campus-Verlag, Frankfurt/New York.

Honneth, Axel, 1985: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Suhrkamp, Frankfurt/M; trad. it. *Critica del potere: la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas,* presentazione di Franco Riccio, postfazione di Salvo Vaccaro, Dedalo, Bari 2002 (cit. ted/it).

Id., 1990: “Einleitung. Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault”, in

Erdmann/Forst/Honneth (a cura di), 1990, pp. 11-32.

Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften,* 19 Bde., hgg. v. A. Schmidt u. G. Schmid-Noerr, Fischer, Frankfurt/Main 1985-1996 (cit. GS).

Id., 1934a: *Zß Bergsons Metaphysik der Zeit,* in “Zeitschrift für Sozialforschung”, Jg.III, Heft 3, 1934, ora in *Gesammelte Schriften,* hgg. v. Alfred Schmidt, Band 3, Fischer, Frankfurt/Main 1988, pp. 22548; trad. it., di Giorgio Backhaus, *Sulla metafisica bergsoniana del tempo,* in Id., *Teoria critica. Scritti 19321941* (I), a cura di Alfred Schmidt, Einaudi, Torino 1974, pp. 173-96 (cit. GS 3, ted/it).

Id., 1934b: *Dämmerung. Notizen in Deutschland,* in Id., 1974*, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland,* hgg. v. W. Brede, Fischer, Frankfurt/Main; trad. it., di Giorgio Backhaus, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931,* Einaudi, Torino 1977 (cit. ted/it).

Hoy, David Couzens (a cura di), 1986: *Foucault. A Critical Reader,* Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Hume, David, 1739: *A Treatise of Human Nature,* edited by L.A. Selby-Bigge, 2a ed., Clarendon Press, Oxford 1978; trad. it., di Armando Carlini, Eugenio Lecaldano e Enrico Mistretta, *Trattato sulla natura umana,* in Id., *Opere I,* Laterza, Roma-Bari 1971 (cit. ingl/it).

Huyssen, Andreas, 1993: “Postmoderne — eine amerikanische Internationale?”, in Huyssen/Scherpe (a cura di), 1993, pp. 13-44.

Huyssen, A. e Klaus Scherpe (a cura di), 1993 (1986): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels,* Rohwolt, Reinbek.

HWPh = *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hgg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Schwabe, Basel 1971 sgg..

Ignatieff, Michael, 1978: *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in thr Industrial Revolution 17501850,* Pantheon Books, London; trad. it., di Gian Paolo Garavaglia, *Le origini del penitenziario: sistema carcerario e rivoluzione industriale inglese, 1750-1850,* Mondadori, Milano 1982 (cit. ingl/it).

Ives, Peter 2001: voce “Grammatik”, in HKWM 5, pp. 935-44.

James, Joy, 1996: *Resisting State Violence. Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture,* Minnesota University Press, Minneapolis.

Id., 1998 (a cura di): *The Angela Y. Davis Reader,* Blackwell, Maldeen/Oxford.

Jameson, Fredric, 1991 : *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism,* Duke University Press, Durham; trad. it., di Massimiliano Manganelli, *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo,* Fazi, Roma 2007 (cit. ing/it).

Janz, Curt Paul, 1978/79: *Friedrich Nietzsche Biographie in drei Bänden,* Hanser, München; trad. it., *Vita di Nietzsche,* 3 voli., a cura di Mario Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1980-1882 (cit. Janz I, II, III, ted/it).

Jaspers, Karl, 1950 (1935): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* de Gruyter, Berlin; trad. it., di Luigi Rustichelli, *Nietzsche: introduzione alla comprensione del suo filosofare,* Mursia, Milano 1996 (cit. ted/it).

Jehle, Peter, 2004: voce “Irrationalismus”, in HKWM 6.2 (in preparazione).

Jessop, Bob, 1990: *State Theory. Putting the Capitalist State in its Place,* Polity Press, Cambridge/UK.

Jütte, Robert, 1986: “Disziplinierungsmechanismen in der städtichen Armenfursorge der Frühneuzeit”, in Sachße/Tennstedt (a cura di), 1986, pp. 101-18.

Kalyvas, Andreas, 2002: “The Stateless Theory: Poulantzas’s Challenge to Postmodernism”, in Aronowitz/Bratsis (a cura di), 2002, pp. 105-42.

Kammler, Clemens, 1986: *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werks,* Bouvier, Bonn.

Kant, Immanuel, 1763: *Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzujuhren,* Werkausgabe, 12 Bände, hg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, Band 2; trad. it., a cura di Roberto Assunto e R. Hohenemser, *Tentativo per introdurre nellafilosofia il concetto delle quantità negative,* in Id., *Scritti precritici,* Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 259-301 (cit. WA 2, ted/it).

Id., (1781 = A; 1789 = B): *Kritik der reinen Vernunft',* trad. it., di Giovanni Gentile e Giovanni Lombardo-Radice, riveduta da Vittorio Mathieu, *Critica della ragion pura,* Laterza, Roma-Bari 1959... 1989 (cit. KrV ted/it).

Id., 1790: *Kritik der Urteilskraft,* Werkausgabe, 12 Bände, hgg. v. W Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, Band 10; trad. it., di Alfredo Gargiulo rivista da Valerio Verra, *Critica del Giudizio,* Laterza, Roma-Bari 1960... 1984 (cit. KU, ted/it).

Id., (1798 = A; 1800 = B): *Anthropologe in pragmatischer Hinsicht,* hgg. von Karl Vorländer, Meiner, Hamburg 1980; trad. it., di Giovanni Vidari riveduta da Augusto Guerra, *Antropologia pragmatica,* Laterza, Roma-Bari, 1969 sgg. (cit. Anthrop, ted/it).

Id., 1800: *Logik,* Werkausgabe, 12 Bände, hgg. v. W. Weischedel, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968; trad. it *Logea,* a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984... 2004 (cit. Logik, WA 6, ted/it).

Kittler, Friedrich A. (a cura di), 1980: *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus,* Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Klee, Ernst, 1983: *"Euthanasie" im NS-Staat. Die "Vernichtung lebensunwerten Lebens",* Fischer, Frankfurt.

Klossowski, Pierre, 1969: *Nietzsche et le cercle vicieux,* Mercure de France, Paris; trad. it., di Enzo Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso,* Adelphi, Milano 1981 (cit. fr/it).

Knebel, Sven K. 2001: voce "Unterschied", in HWdP 11, 2001, pp. 310-13.

Kniest, Christoph, Susanne Lettow, Teresa Orozco (a cura di), 2001: *Eingreifendes Denken. Wolfgang Fritz Haug*

zum 65. Geburtstag, Westfälisches Dampfboot, Münster.

Koivisto, Juha u. Veikko Pietilä, 1993: “Der umstrittene Ideologiebegriff. W.F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich”, Nachwort in W.F. Haug, 1993, pp. 233-46.

Krais, Beate, 1993: “Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt”, in Gebauer/Wulf (a cura di), 1993, 208-50.

Laclau, Ernesto e Chantal Mouffe, 1985: *Hegemony and Socialist Strategy,* Verso, London.

Lange, Friedrich Albert, 1873-1875 (1866): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* 2 Bände, Baedeker, Iserlohn; trad. it., di Angelo Treves, *Storia critica del materialismo* (2 voll.), Libreria Editrice Monanni, Milano 1932.

Lange, Thomas, 1989: *Die Ordnung des Begehrens. Nietzscheanische Aspekte im philosophischen Werk von Gilles Deleuze,* Aisthesis-Verlag, Bielefeld.

Larrain, Jorge, 1994: *Ideology and Cultural Identity. Modernity and the Third World Presence,* Polity Press, Cambridge.

Lecourt, Dominique, 1972: *Pour une critique de l’épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault),* Maspero, Paris; trad. it. *Per una critica dell’epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault,* introduzione di Francesco Fistetti, De Donato, Bari 1973.

Lemke, Thomas, 1997: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität,* Argument-Verlag, Hamburg.

Léonard, Jacques, 1977: *L'Historien et le phihsophe. Apropos de "Surveiller et punir. Naissance de la prison",* in "Annales Historiques de la Révolution Française", n° 228, Juillet-Septembre 1977, pp. 163-81.

Lettow, Susanne, 2001: voce "Geworfenheit", in HKWM 5, pp. 775-81.

Loick, Daniel, 2000: "Eine eigene Geschichte aus reiner Gegenwart sammelt und stapelt sich von sich selbst herum um mich. Zur Kritik an Gilles Deleuzes Mord am Subjekt", in Chlada (a cura di), 2000, pp. 90-107.

Losurdo, Domenico, 1991 : *La comunità la morte l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra,* Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 2002: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico,* Bollati Boringhieri, Torino.

Lukâcs, György, 1934: *Nietzsche ab Vorläufer der faschistischen Ästhetik,* in *Georg Lukâcs Werke,* Band 10, Pahl Rugenstein, Köln, pp. 307-39; trad. it., di Emilio Picco, *Nietzsche quale precursore dell'estetica fascista,* in Id., *Contributi alla storia dell'estetica,* Feltrinelli, Milano 1957, pp. 319-50 (cit. ted/it).

Id., 1955: *Die Zerstorung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler,* Aufbau, Berlin/DDR; trad. it., di Eraldo Arnaud, *La distruzione della ragione,* Einaudi, Torino 1959 (cit. ted/it).

Lyotard, Jean François, 1978: *Intensitäten,* Merve, Berlin.

Id., 1979: *La condition postmoderne,* Minuit, Paris; trad. it., di Carlo Formenti, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere,* Feltrinelli, Milano 1981… 2006 (cit. fr/it).

Id., 1982: *Essays zu einer affirmativen Ästhetik,* Merve, Berlin.

Maiers, Wolfgang, 1999: voce “funktional-historische Analyse”, in HKWM 4, pp. 1133-40.

Mann, Michael, 1990(1986): *Geschichte der Macht,* Bd. 1, *Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike,* Campus-Verlag, Frankfurt/Main, New York; ed. orig. *The sources of social power,* vol. I, *A history of power from the beginning to A. D. 1760,* Cambridge University press, Cambridge 1986.

Marcuse, Herbert, 1928: *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus,* in Marcuse/Schmidt, 1973, pp. 41-84; trad. it., di Alfredo Marini, *Contributi ad una fenomenologia del materialismo storico,* in Id., *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialista,* Unicopli, Milano 1980, pp. 3-42 (cit. ted/it).

Id., e Alfred Schmidt, 1973: *Existentialistische Marx-Interpretation,* Europäische Verl.-Anst., FrankFurt/Main.

Marx, Karl, 1947, *Critica del programma di Gotha,* Edizioni in lingue estere, Mosca.

Id., 1953: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf),* 1857-58, zuerst veröff. 1939/41, Dietz, Berlin/DDR.

Id., 1954: *Storia delle teorie economiche,* vol. I, trad. it. di Elio Conti, Einaudi, Torino.

Id., 1968: *Manoscritti economico filosofici del 1844,* a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino.

Id., 1972: *lesi su Feuerbach,* in *Opere complete,* vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.

Id., 1975: *Carteggio 1868-1870,* Parte prima, *Opere complete,* vol. XDIII, Editori Riuniti, Roma, 1975.

Id., 1976: *Per la critica della filosofa del diritto di Hegel Introduzione,* in *Opere complete,* voi. III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-204.

Id., 1986: *Scritti economici di Karl Marx 1858-59,* in *Opere complete,* vol. XXX, a cura di Nicolao Merker, trad. it. di Giorgio Backhaus e Emma Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1986.

Id., 1989: *Il Capitale. Critica dell'economia politica,* vol. I, trad. it. di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), hgg. v. Institut fur Marxismus-Leninismus beim ZK der KpdSU und v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR-Moskau 1975-1989, ab 1992 hgg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Berlin-Amsterdam.

Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1-42, hgg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957 sgg.

Marx, Karl e Engels, Friedrich, 1972: *La Sacra famiglia. Ovvero: Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e*

consorti, trad. it. di Giovanni De Caria, a cura di Aldo Zanardo, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1993, *L'ideologia tedesca,* trad. it. di Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma.

Matheron, Alexandre, 1969: *Individu et communauté chez Spinoza,* Minuit, Paris.

Id., 1997 (1985): "The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes", in Montag/Stolze (a cura di), 1997, pp. 206-16.

Mauss, Marcel, 2002 (1923-24): *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche,* trad. it. di Franco Zannino, introduzione di Marco Aime, Einaudi, Torino; ed. orig. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* in "l'Année Sociologique", seconde série, 1923-1924, ora in Id., *Sociologie et anthropologe,* PUF, Paris 2001.

Meier, S., 1989: voce "Postmoderne", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hgg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 7, Basel 1989, pp. 1141-45.

Meillassoux, Claude, 1978: *Donne, granai e capitali: uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo,* trad. it., di Ugo Fabietti, Zanichelli, Bologna; ed. orig. *Femmes greniers et capitaux,* Maspero, Paris 1975.

Melossi, Dario, 1976: *Istituzioni di controllo sociale e organizzazione capitalistica del lavoro: alcune ipotesi di ricerca,* in "La questione criminale", vol. II-III, pp. 293-317.

Id., 1980: *GeorgRusche: A Biographical Essay,* in "Crime and Social Justice", n° 14, 1980, pp. 51-63.

Melossi, Dario e Massimo Pavarini, 1977: *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario [XVI-XIX secolo],* il mulino, Bologna.

Miller, James, 1993: *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York; trad. it., di Elena Campominosi, *La passione di Michel Foucault,* Longanesi, Milano 1994.

Montag, Warren, 1995: *"The Soul is the Prison of thè Body": Althusser and Foucault, 1970-1975,* in "Yale French Studies", N° 88, *Dépositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labour of Reading,* pp. 53-77.

Id., e Ted Stolze (a cura di), 1997: *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

Moore, Barrington, 1983: *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta,* trad. it. di Renata Cambiaghi e Roberto Mussapi, Edizioni di Comunità, Milano; ed. orig. *Injustice: the social bases of obedience and revolt,* Basingstoke/Macmillan, London 1978.

Muck, Q, 1972: voce "Differenz", in HWdP 2, pp. 235-36.

Müller, Heiner e Robert Weimann, 1991: "Gleichzeitigkeit und Repräsentation. Ein Gespräch" (1989), in Weimann/Gumbrecht (a cura di), 1991, pp. 182-207.

Müller-Lauter, Wolfgang, 1971 : *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie,* de Gruyter, Berlin/New York.

Id., 1974: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht,* in Id., 1999, pp. 25-95.

Id., 1999: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I,* de Gruyter, Berlin/New York.

Münker, Stefan e Alexander Roesler, 2000: *Poststrukturalismus,* Metzler, Stuttgart/Weimar.

Negri, Antonio, 1998 (1981): *Spinoza. L'anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza,* introduzione di Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Alexandre Matheron, DeriveApprodi, Roma 1998, 2006.

Neusüss, Christel, 1985: *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander,* Rasch und Röhring, Hamburg/Zürich.

Oestreich, Gerhard, 1969: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze* ,Duncker & Humblot, Berlin.

Osborne, Peter, 1995, *The Politics of Time,* Verso, London.

Ottmann, Henning, 1999 (1987): *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* 2. verbesserte und erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin/New York.

Pannwitz, Rudolf, 1917: *Die Krisis der europäischen Kultur, Werke,* Band 2, H. Carl, Nürnberg.

Parenti, Christian, 1999: *Lockdown America. Police and Prisons in the Age of Crisis,* Verso, London/New York.

Pascal, Blaise, 1954: *Œuvres complètes.* Texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris.

Id., 1985: *Pensieri,* trad. it. di Paolo Serini, Mondadori, Milano 1985.

Pêcheux, Michel, 1975: *Les vérités de la palice,* Maspero, Paris.

Id., 1984a: *Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf,* Teil I, in "kultuRRevolution", n° 5, pp. 61-5.

Id., 1984b: *Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf,* Teil II, in "kultuRRevolution", n° 6, pp. 63-6.

Perrot, Michelle, 1980 (a cura di): *L'Impossible Prison. Recherches sur le Système Pénitentiaire au XIXe Siècle. Débat avec Michel Foucault,* Seuil, Paris; trad. it., di Maria Grazia Meriggi, *L'impossibile prigione,* Rizzoli, Milano 1981 (cit. fr/it).

Ead., 2001: *Les Ombres de l'Histoire. Crime et Châtiment au XlXè Siècle,* Flammarion, Paris.

Bibliografia

Petit, Jacques-Guy, 1990: *Ces Peines Obscures. La Prison Pénale en France (1780-1875),* Fayard, Paris.

Id., et al. (a cura di), 1984: *La Prison, le Bagne et l'Histoire,* Libr. des Méridiens, Genève.

Id., et. al. (a cura di), 1991 : *Histoire des Galères; Bagnes et Prisons. XIIIe-XXe siècles. Introduction à l'histoire pénale de la France,* Privat, Toulouse.

Peukert, Detlev J.K., 1986: *Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg der Krise der deutschen Jugendfürsorge von 1878 bis 1932,* Bund-Verlag, Köln.

Id., 1991 : “Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft”, in Ewald e altri (a cura di), pp. 320-33.

Pfeiffer, Ernst (a cura di), 1970: *Friedrich Nietzsche, Paul Rèe, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung,* Insel, Frankfurt/Main; trad. it. *Triangolo di lettere: carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salome e Paul Ree,* a cura di Mario Carpitella, Adelphi, Milano 1999 (cit. ted/it).

Pizer, John, 1990: *The Use and Abuse of “Ursprung”: On Foucault’s Reading of Nietzsche,* in “NietzscheStudien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung”, Band 19, de Gruyter, Berlin/New York, pp. 462-78.

Platone, *Repubblica:* trad. it. di Roberto Radice, in *Tutti gli scritti,* a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991 (cit. Rep).

Id., *Sofista*: trad. it. di Claudio Mazzarellì, in *Tutti gli scritti,* a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991 (cit. Sof).

Pocal, Romano 2001 : “Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität”, in Rentsch (a cura di), 2001, pp. 51-67.

Polanyi, Karl, 1971 (1944): *The Great Transformation,* Beacon Press, Boston; trad. it., di Roberto Vigevano, *La*

grande trasformazione, introduzione di Alfredo Saisano, Einaudi, Torino 1974... 2000 (cit. ingl/it).

Poster, Mark, 1984: *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information,* Polity Press, Cambridge (UK).

Poulantzas, Nicos, 1968: *Pouvoir politique et classes sociales,* Tome 1, Maspero, Paris; trad. it. *Potere politico e classi sociali,* prefazione di Giuseppe Vacca, Editori Riuniti, Roma 1971, 1974 (cit. fr/it).

Id., 1978: *L'Etat, le Pouvoir, le Socialism,* PUF, Paris; trad. it., di Giuseppe Saponaro, *Il potere nella società contemporanea,* Editori Riuniti, Roma 1979 (cit. fr/it).

Prado, Carlos G., 2000 (1995): *Starting with Foucault. An Introduction to Genealogy,* Westview Press, Boulder (Colorado).

Probst, Peter, 1972: voce "Differenz, ontologische", in HWdP 2, pp. 236-37.

Projekt Ideologietheorie, 1979: *Theorien über Ideologe,* Argument-Verlag, Hamburg/Berlin (cit. PIT).

Id., 1980: *Faschismus und Ideologie,* Bde. 1 u. 2, Argument-Verlag, Hamburg/Berlin (cit PIT).

Id., 1984: *Die Camera obscura der Ideologe. Philosophie, Ökonomie, Wissenschaft.* Drei Bereichsstudien von S.Hall, W.F. Haug und V Pietilä, Argument-Verlag, Berlin.

Puls, Detlev (a cura di), 1979: *Wahrnehmungsformen und Protestverhalten. Studien zur Lage der Unterschichten*

im 18. und 19. Jahrhundert, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Ramson, John S., 1997: *Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity,* Duke University Press, Durham and London.

Rausch, Karin, 1975: *Georg Rusche /Otto Kirchheimer, Sozialstruktur und Strafvollzug* (Buchbesprechung), in "Kritische Justiz", 1975, pp. 215-18.

Rèe, Paul, 1875: *Psychologische Beobachtungen,* Duncker, Berlin; trad. it., di Domenico M. Fazio, *Osservazioni psicologiche,* Editori Riuniti, Roma 2000 (cit. ted/it).

Id., 1877: *Ursprung der moralischen Empfindungen,* Schmeitzner, Chemnitz; trad. it. *L'origine dei sentimenti morali,* a cura di Daniele Vignali, Il melangolo, Genova 2005 (cit. ted/it).

Reeling Brower, Rinse, 2001 : voce "Handlungsfähigkeit I", in HKWM 5, pp. 1169-74.

Rehmann, Jan, 1986: *Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte,* Argument-Verlag, Berlin.

Id., 1994: voce "Antizipation", in HKWM 1, pp. 364-76.

Id., 1998: *Max Weber: Modernisierung ab passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus,* Argument-Verlag, Berlin/Hamburg.

Id., 2001a: "Die gefährlichen Geschenke des ‚neuen' Nietzsche. Zur Dekonstruktion einer postmodernen Ikone",

in Kniest/Lettow/Orozco (a cura di), 2001, pp. 313-51.

Id., 2001 b: *Michel Foucault und die Konstruktion eines postmodernen Nietzscheanismus* (Teil I), in “Das Argument”, n° 240, 43. Jg., Heft 2, pp. 188-208.

Id., 2001c: voce “Glauben”, in HKWM 5, pp. 787-808.

Id., 2002: *Michel Foucault und die Konstruktion eines postmodernen Nietzscheanismus* (Teil II), in “Das Argument”, n° 244, 44. Jg., Heft 1, pp. 51-72.

Id., 2003: *Vom Gefängnis zur modernen Seele. Foucaults “Überwachen und Strafen” neu besichtigt,* in “Das Argument”, n° 249, 45. Jg., Heft 1, pp. 63-81.

Id., 2004: voce “Ideologietheorie”, in HKWM 6.1, pp. 717-60.

Id. 2008: *Einführung in die Ideologietheorie,* Argument-Verlag, Hamburg;

Reibnitz, Barbara von, 1992: *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (Kap. 1-12),* Metzler, Stuttgart.

Reitz, Tilman, 1997: *Lorianismus, Kulturindustrie und Postmoderne. Dimensionen eines gramscianischen Nebenbegriffs,* in “Das Argument”, n° 219, 39. Jg., Heft 2, pp. 203-14.

Id., 2001: Art. “Gegensatz”, in HKWM 5, pp. 14-35.

Id., 2003: *Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung,* in “Das Argument”, n° 249, 45. Jg., Heft 1, pp. 82-97.

Rentsch, Thomas (a cura di), 2001: *Martin Heidegger. San und Zeit,* Akademie-Verlag, Berlin.

Resch, Robert Paul, 1989: *Modernism, Postmodernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and Foucault,* in “Poetics Today”, n° 10, 3, pp. 511-49.

Rippel, Philipp e Herfried Münkler, 1982: *Der Diskurs und die Macht. Zur Nietzsche-Rezeption des Poststrukturalismus - Foucault, Lévy, Glucksmann,* in “Politische Vierteljahresschrift”, n° 23, pp. 115-38.

Rochlitz, Rainer, 1989: “Esthétique de l’existence”, in *Michel Foucault, philosophe.* Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, Paris, pp. 288-300.

Rogozinski, Jacob, 1996: “Ohnmächten (zwischen Nietzsche und Kant)”, in Balke/Vogel (a cura di), 1996, pp. 80-92.

Roth, Jürgen, 2000: “Philosophie als Kabarett”, in Chlada (a cura di), 2000, pp. 132-38.

Röttgers, Kurt, 1980: voce “Macht I”, in HWdPh 5, pp. 585-604.

Rusche, Georg, 1930: *Zuchthausrevolten oder Sozialpolitik Zu den Vorgängen in Amerika,* ed. orig, in “Frankfurter Zeitung”, 1/6/1930, n°. 403, poi in Rusche/Kirchheimer, 1981, pp. 291-97. ,

Id., 1933: *Arbeitsmarkt und Strafvollzug. Gedanken zur Soziologie der Strafjustiz,* ed. orig, in “Zeitschrift für Sozialforschung”, Bd. 2, 1933, pp. 63-78, poi in Rusche/Kirchheimer, 1981, pp. 298-313.

Rusche, Georg e Otto Kirchheimer, 1984 (1939): *Pena e struttura sociale*, trad. it., di Dario Melossi e Massimo Pavarini, presentaz. di Max Horkheimer, prefaz. di Thorstein Sellin, introd. all'ed. it. di Dario Melossi, appendice all'edizione italiana di Massimo Pavarini, il Mulino, Bologna 1978... [l'ed. it. è la traduzione dell'ed. americana originale del 1939: *Punishment and Social Structure,* Rüssel & Rüssel, New York 1968, *n.d.c.\,* ed. ted. *Sozialstruktur und Strafvollzug, 2.* Auflage, vermehrt um einen Anhang mit 2 Aufsätzen von Georg Rusche u. um ein Nachwort von Heinz Steinert, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main, Köln 1981 (cit. R/K).

Sachße, Christoph e Florian Tennstedt (a cura di), 1986: *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Said, Edward, 1985 (1975): *Beginnings: Intention and Method,* Columbia University Press, New York.

Id., 1988: "Michel Foucault 1926-1984", in Arac (a cura di), pp. 1-11.

Salaquarda, Jörg, 1978: "Nietzsche und Lange", in Müller-Lauter, Wolfgang ejörg Salaquarda (a cura di), 1978: *Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert,* in "Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung", Bd. 7, 1978, pp. 236-53.

Sartre, Jean-Paul, 1958: *L'Existentialisme est un humanisme,* Gallimard, Paris; trad. it. *L'esistenzialismo e un umanismo,* a cura di Franco Fergnani, Mursia, Milano 1978 (cit. fr/it).

Id., 1966:*Jean-Paul Sartre répond,* in “L’Arc”, n° 30: *Sartre aujourd’hui,* 1966, pp. 87-96.

Schaub, Mirjam, 2001: voce “Genealogie”, in HKWM 5, pp. 319-230.

Schlesier, Renate, 1984: *Humaniora. Eine Kolumne,* in “Merkur”, 38. Jahrgang, n° 7, Oktober 1984, pp. 817-23.

Schmid, Wilhelm, 1991 : *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Schmidgen, Henning, 1997 : *Das Unbewussste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan,* Fink, München.

Schopenhauer, Arthur, 1988: *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Gesamtausgabe, Reclam, Stuttgart; trad. it., di Paolo Savj-Lopez e Giuseppe De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* introduzione di Cesare Vasoli, Laterza, Roma-Bari 1914-1916... 1986 (cit. ted/it).

Schrift, Alan D., 1995: “Putting Nietzsche to Work: Deleuze”, in Sedgwick (a cura di), 1995, pp. 250-75.

Schumann, Karl F., 1981 : *Produktionsverhältnisse und staatliche Strafen. Zur aktuellen Diskussion über Rusche und Kirchheimer,* in “Kritische Justiz”, n° 14., Jg. 1981, pp. 64-77.

Schweppenhäuser, Gerhard, 1988: *Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in «Jenseits von Gut und Böse» und in der «Genealoge der Moral»,* Königshausen und Neumann, Würzburg.

Schwingel, Markus, 1993: *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus,* Argument-Verlag, Hamburg.

Sedgwick, Peter R., (a cura di), 1995: *Nietzsche: A Criticai Reader,* Blackwell, Oxford (UK)/Cam-bridge (USA).

Semple,Janet, 1993: *Bentham's Prison. A Study of the Panopticon Penitentiary,* Clarendon Press, Oxford.

Sève, Lucien, 1973: *Marxismo e teorìa della personalità. Proposte per una psicologia concreta,* introd. e trad. it. di Silvia Ade e Mario Miegge, Einaudi, Torino 1973; ed. orig. *Marxisme et theorie de la personnalité,* Ed. Sociales, Paris 1969.

Shelden, Randall, G. 2001: *Controlling the Dangerous Classes. A Criticai Introduction to the History of Criminal Justice,* Allyn and Bacon, Boston.

Sigrist, Christian, 1994: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Geselllschafien Afrikas,* Europäische Verlagsanstalt, Hamburg.

Smart, Barry, 1986: "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony", in Hoy (a cura di), 1986, pp. 157-73.

Sorel, Georges 1908: *Réflexions sur la violence,* Librairie de "Pages libres", Paris 1908; trad. it., di Antonio Sarno, *Considerazioni sulla violenza,* Laterza, Roma-Bari 1909... 1974.

Spierenburg, Pieter, 1984: *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression: from a*

Preindustriai Metropolis to the European Experience, Cambridge University Press, Cambridge.

Spinoza, Baruch, 1991a: *Trattato teologico-politico,* UTET, trad. it. di Salvatore Rizzo e Franco Ferg-nani, Torino 1972, poi Editori Associati, Milano 1991 (cit. Tractatus).

Id., 1991b: trad. it., di Remo Cantoni e Maria Brunelli, *Etica,* UTET, Torino 1972, poi Editori Associati, Milano (cit. Etica).

Stack, George J., 1983: *Lange and Nietzsche,* de Gruyter, Berlin/New York.

Stegmaier, Werner, 1994: *Nietzsches “Genealogie der Moral”,* Wiss. Buchges., Darmstadt.

Steinert, Heinz, 1978: *Ist es denn aber auch wahr, Herr F.? “Überwachen und Strafen” unter der Fiktion gelesen, es handle sich dabei um eine sozialgeschichtliche Darstellung,* in “Kriminalsoziologische Bibliografie”, 1978/Jg. 5, H. 19-20, *Michel Foucault und das Gefängnis,* pp. 30-45.

Id., 1981: “Nachwort. Dringliche Aufforderung, an der Studie von Rusche und Kirchheimer weiterzuarbeiten”, in Rusche/Kirchheimer, ed. ted., pp. 314-36.

Steinert, Heinz e Hubert Treiber, 1978: *Versuch, die These von der strafrechtlichen Ausrottungspolitik im Spätmittelalter “auszurotten”. Eine Kritik an Rusche/Kirchheimer und dem Ökonomismus in der Theorie der Strafrechtsentwicklung,* in “Kriminologischesjournal”, n° 10, Jg. 1978, pp. 81-106.

Stekl, Hannes, 1986: ‘“Labore et fame’ - Sozialdisziplinierung in Zucht- und Arbeitshäusern des 17. und 18. Jahrhunderts”, in Sachße/Tennstedt (a cura di), 1986, pp. 119-47.

Sullivan, Larry E., 1990: *The Prison Reform Movement. Forlorn Hope,* Twayne, Boston.

Taureck, Bernhard, 1989: *Nietzsche und der Faschismus,* Junius, Hamburg.

Teognide 40, 65 - A52, A86, Al 79; trad. it., di Franco Ferrari, *Elegie,* Rizzoli, Milano 1989.

Terpstra, Marin, 1990: *De wending naar de politiek. Een Studie over de begrippen “potentia” en “potestas” bij Spinoza,* University of Nijmegen, Nijmegen.

Theweleit, Klaus, 1977: *Männerphantasien,* 1. Band, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt/Main; trad. it., di Giuseppe Cospito, *Fantasie virili,* il Saggiatore, Milano 1997 (cit. ted/it).

Thompson, E.P, 1979: “Die sittliche Ökonomie der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert”, in Puls, Detlev (a cura di), 1979, pp. 13-8.

Id., 1995 (1978): *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors,* Merlin Press, London.

Treiber, Hubert e Heinz Steinert, 1980: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die «Wahlverwandtschaft von Kloster- und Fabriksystem,* Moos, München.

Tugendhat, Ernst, 1997 (1993): *Vorlesungen über Ethik,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Vattimo, Gianni, 1985: *La fine della modernità,* Garzanti, Milano.

Veerkamp, Ton, 2001: voce “Gott”, in HKWM 5, pp. 917-31.

Wacquant, Loïc, 2000: *Parola d’ordine: tolkranza zero: la trasformazione dello Stato penale nella società neoliberale,* trad. it. di Massimiliano Guareschi, Feltrinelli, Milano 2000; ed. orig. *Les prisons de la misere,* Ed. Raisons d’agir, Paris 1999.

Waite, Geoff, 1996: *Nietzsche’s Corps/e. Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technoculture of Everyday Life,* Duke University Press, Durham, London.

Weber, Max, 1980 (1921): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Mohr, Tübingen; trad. it. *Economia e società,* vol. I e II, Edizioni di Comunità, Milano 1961 sgg. (cit. WuG, ted/it).

Weimann, Robert e Hans Ulrich Gumbrecht (a cura di), 1991 : *Postmoderne-globale Differenz,* Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Wekwerth, Manfred, 1995: voce “dialektisches Theater”, in HKWM 2, pp. 715-19.

Welsch, Wolfgang, 1991: *Unsere postmoderne Moderne,* VCH, Weinheim.

West, Cornei, 1999: *The Political Intellectual* (1987), in Id., 1999, *The Cornei West Reader,* Basic Civi-tas Books, New York, pp. 278-93.

Wittgenstein, Ludwig, 1945: *Philosophische Untersuchungen,* Werkausgabe, 8 Bände, 2. Auflage, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989; trad. it., di Renzo Piovesan e Mario Trinchero, *Ricerche filosofiche,* Einaudi, Torino 1967... 1999 (cit. ted/it).

Wurzer, William S., 1975: *Nietzsche und Spinoza,* Hain, Meisenheim am Glan.

Zander, Hartwig, 1980: *Georg Rusche, marché du travail et régime des peines: introduction à la genèse de l'oeuvre de Georg Rusche,* in "Déviance et Société", Septembre 1980, vol. IV n. 3, pp. 199-213.

Zapata Galindo, Martha, 1995: *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat,* Argument-Verlag, Hamburg.

Zaret, David, 1989: *Religion and the Rise of liberal-democratic Ideology in 17th Century England,* in 'American Sociological Review", vol. 54, April 1989, n. 2, pp. 163-79.

Zima, Peter V, 1997:*Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Phibsophie, Literatur,* Francke, Tübingen/Basel.

Appendice

Al posto della critica dell'ideologia

Le lezioni di Michel Foucault sulla «Storia della governamentalità»

Le due serie di lezioni al Collège de France del 1977-78 e del 1978-79, pubblicate per la prima volta quasi in contemporanea in francese, tedesco ed italiano, sono un momento importante nel passaggio all'ultima fase della ricerca di Michel Foucault. Una fase che, per semplificare, è caratterizzata dal fatto che il concetto di potere include ora il rapporto del soggetto con se stesso, il suo modo di «condurre *(conduire)*» sé e la propria vita. In *Sorvegliare e punire* (1975) un potere disciplinare sottile ma al contempo onnipresente attraversa il soggetto e lo plasma completamente, al punto che non è più riconoscibile alcuno spazio di ostinazione e resistenza. Nel 1982 Foucault parlerà invece del potere, in relazione al concetto di «governamentalità», come di una «conduzione delle condotte (*conduire des conduites*)»[a] nella quale eterodirezione e autodirezione quotidiana si intrecciano

(cfr. DE II, nr. 306, p. 1056, trad. it. Foucault 1989, p. 249, e DE II, nr. 340, p. 1401). Nonostante la sua ostilità al concetto di ideologia, egli si avvicina in tal modo ad un approccio che il Projekt Ideologietheorie andava elaborando quasi contemporaneamente alle sue lezioni sulla governamentalità. Un approccio che - in contrapposizione ad Althusser — distingueva analiticamente tra una socializzazione «verticale» eterodiretta *(«vertikale Fremdvergesellschaftung»),* una socializzazione autonoma «orizzontale» *(«horizontale Selbstvergesellschaftung»)* e il «materiale protoideologico» *(«protoideologisches Material»)* (cfr. PIT 1979, pp. 180, 183 sgg.). Distìnguendo tra il dominio istituzionalizzato e la presenza di rapporti di potere fluidi, tra i quali si pone come mediazione una direzione «governamentale» delle condotte autonome (DE II, nr. 363, p. 1604, trad. it. Foucault 1992, p. 14), l'ultimo Foucault sembra avvicinarsi qui al tema gramsciano della «direzione» e cioè dell'egemonia. Il fatto che egli non terrà ferma la distinzione tra dominio e potere diffuso è un'altra questione[1]. Nelle lezioni si possono comunque osservare una serie di passi che vanno nella direzione di un nuovo paradigma teorico e Foucault stesso si paragona qui ad un gambero che si sposta lateralmente (SG II, p. 76).

In effetti, lo svolgimento del suo pensiero è tutt'altro che lineare. All'inizio viene annunciata un'indagine sul «biopotere» (SG I, p. 13), che nel primo volume sulla sessualità (1976) Foucault aveva definito come una moderna tecnologia del potere volta dalla metà del XVIII secolo alla regolazione demografico-statistica della popolazione[2]. Nelle prime tre lezioni egli affronta ora questo tipo di potere mediante il concetto di «dispositivi di sicurezza», dispositivi ai quali attribuisce la capacità di

trasformare l'intera società in una «società di sicurezza» (p. 21). Il primo esempio presentato da Foucault si muove immediatamente nell'ambito della «biopolitica»: le campagne di vaccinazione contro il vaiolo nel XVIII secolo non avrebbero poggiato né sull'esclusione dei malati, come nel caso della lebbra, né su una rete di controllo disciplinare, come per la peste; piuttosto, si trattava di registrare l'intera popolazione mediante statistiche differenziate del rischio, secondo coefficienti di morbilità e di mortalità (pp. 17 sgg., 51 sgg., 54). Il secondo esempio presenta una pianificazione urbanistica che non suddivide più lo spazio in maniera gerarchica ma produce «*milieus*» che consentono una circolazione massimizzata degli uomini e delle merci (pp. 29 sgg., 32). Il terzo esempio viene dall'economia politica liberale: mentre il mercantilismo aveva cercato di eliminare in maniera disciplinare la scarsità di generi alimentari a causa del pericolo di rivolte urbane da parte della popolazione affamata, il dispositivo di sicurezza messo in atto dall'economia politica opera negli «elementi della realtà» stessa. Il divieto di fare scorte di merci viene soppresso, è consentito l'aumento dei prezzi, la scarsità di generi alimentari è dichiarata una «chimera» e viene cioè superata sul lungo periodo con una politica di *laissez faire* (p. 39 sgg.): in fondo, si valuta, potrebbe anche essere un vantaggio se della gente morisse di fame (p. 43). Al contrario della disciplina, che cerca di regolare ogni cosa, la «sicurezza» tratterebbe le cose sul piano della loro «natura» e sarebbe così in condizione di integrare di continuo nuovi elementi, di organizzare circuiti sempre più vasti (p. 45 sgg.). Ci si affiderebbe ora positivamente al desiderio - e cioè a quello dell'egoismo privato borghese, che Foucault non tematizza —, il quale promuoverebbe entro certi limiti e in determinate combinazioni l'interesse collettivo e un'utilità generale per la popolazione (pp. 63-

4). A partire dal XVIII secolo, quest'ultima non verrebbe più pensata secondo l'asse sovrano-suddito ma come «oggetto tecnico-politico per una gestione di governo» (p. 61).

Gli esempi proposti si possono ricondurre al modello di un governo (*Steuerung)* sociale che non risulta più dalla sottomissione ideologica ad autorità sovraordinate ma dalla registrazione e regolazione statistica della popolazione da un lato e da un ordinamento specifico dei «desideri» ed interessi dell'egoismo privato dall'altro. Foucault unisce entrambe queste determinazioni nel ritenere che la libertà liberale di circolazione non sia altro che «il correlato della messa in opera dei dispositivi di sicurezza» (SG I, p. 48). Del rapporto con la reale esplosione della circolazione borghese delle merci, perciò, qui si prescinde. Non è nemmeno del tutto chiaro quali costellazioni sociali un simile modello rappresenti. Si potrebbe obiettare, ad esempio, che la possibilità di circolazione spaziale citata da Foucault riguardava già anche la disposizione delle piazze commerciali dell'antichità e del medioevo. Il fatto che Foucault la contrapponga ad una gerarchizzazione disciplinare dello spazio è difficilmente comprensibile anche per il XVIII secolo, perché anche in questo periodo i mercati sono inseriti entro gerarchie spaziali e sono persino collocati in un rapporto «gerarchico» rispetto alla campagna e ai sobborghi proletari. Ovviamente anche Foucault sa bene che il liberalismo si è presentato anzitutto nella «forma dell'imperialismo» (SG II, p. 33) e però non si interessa del fatto che questo imperialismo abbia operato, con nuovi apparati e tecnologie di manipolazione delle masse, un'intensificazione della sottomissione ideologica. Mediante la teoria dell'ideologia si può dimostrare che proprio l'isolamento borghese dei soggetti dell'egoismo privato tende ad alimentare una socializzazione ideologica

dall'alto condotta nel nome di istanze e valori i cui presupposti non possono essere messi in discussione e non costituisce dunque un modello alternativo.

Già questo primo approccio consente di riconoscere alcune peculiarità di questo metodo che attraversano tutte le lezioni. Foucault produce una serie di concetti che trapassano senza interruzioni l'uno nell'altro: biopotere, sicurezza, popolazione, governo, liberalismo - ogni termine contiene in sé anche le determinazioni degli altri. D'altra parte, quegli aspetti della socializzazione ideologica che sono efficaci proprio mediante le loro combinazioni vengono separati e contrapposti artificiosamente. «La legge vieta, la disciplina prescrive», dice; nei dispositivi di sicurezza, al contrario, non si tratterebbe più di un «rapporto di ubbidienza» ma di «far giocare gli elementi della realtà tra loro» (pp. 47, 57). A questo proposito, Poulantzas ha notato criticamente che la «legge» non impone solo proibizioni in senso negativo ma prescrive anche ciò che deve essere fatto e produce atteggiamenti ideologici «positivi» (1979, pp. 101-2). Ciò corrisponde tra l'altro all'accezione aristotelica secondo la quale il *nomos* indica anche la «legge non scritta» e produce la virtù come una forma di *habitus.* Inversamente, nemmeno l'economia politica liberale, che tiene conto delle «realtà» del mercato, può rinunciare alla sottomissione dei soggetti alla «legge» e alla disciplina.

Foucault sembra tenerlo presente quando parla di un «triangolo» nel quale i diversi diagrammi del potere operano in maniera simultanea (SG I, p. 87; cfr. pp. 22-3). Ciò contraddice tuttavia la sua rappresentazione secondo la quale le tipologie di potere della sovranità, della disciplina e della sicurezza vengono descritte come una successione

temporale. Entrambe queste caratteristiche, il trascorrere l'uno nell'altro dei concetti come la separazione artificiosa dei nessi funzionali, dipendono da un'astrazione che fa scivolare ogni volta la sua ricerca sul piano della storia delle idee *(ins Geistesgeschichtliche).* Per lo sforzo di differenziarsi dal marxismo e dalla critica dell'ideologia viene trascurato sistematicamente ciò che potrebbe dare a questa tipologia del potere un profilo storico concreto: la produzione di egemonia da parte della borghesia moderna.

Al contrario, Foucault opera secondo un procedimento tipico della sua produzione teorica e cioè l'invenzione di un nuovo concetto mediante il quale può riprendere la propria descrizione e proseguirla in maniera leggermente deviata. Dopo aver parlato incidentalmente nella terza lezione della «pratica di governo del XVIII secolo», mettendola in relazione alla registrazione statistica della popolazione (p. 61), nella quarta lezione egli fa del termine «governamentale» un concetto centrale e dichiara che avrebbe preferito dare a questa serie di lezioni il titolo di «storia della "governamentalità"» (p. 88). La letteratura secondaria spiega di solito questo neologismo a partire dal nesso tra «*gouvernement*» e «*mentalité*» (ad es. Bröckling e altri 2000, p. 8), che si potrebbe rendere grossomodo come «mentalità di governo (*Regierungs-Mentalität oder Regierungs-Gesinnung)».* Il curatore Sennelart contesta però questa derivazione e spiega che la mentalità non c'entra nulla ma si tratta di una sostantìvizzazione dell'aggettivo *gouvernemental,* come *musicalité* deriva da *musical* (Sennelart in SG I, p. 370, n. 127). Se questo fosse vero - e Sonnelart non presenta alcun argomento filologico -, bisognerebbe chiedersi quale vantaggio ci sarebbe nel trasformare di nuovo in sostantivo l'aggettivo *gouvernamental* attraverso l'aggiunta del suffisso *-ité* dopo

averlo derivato dal sostantivo *gouvernement*! Tutta la magia di questo concetto svanisce appena si traduce questa misteriosa parola straniera nel suo senso letterale di «maniera di governare *(Regierungsmäßigkeit)».*

Il «colpo di scena... teorico» di Foucault (Sennelart in SG I, p. 282) nasconde il fatto che questa parola contiene i significati più diversi: su un piano più generale indica «il modo in cui si guida la condotta degli uomini» (SG II, p. 154) e quindi quella «conduzione delle condotte» che si distingue dal mero esercizio del dominio tramite il suo elemento consensuale (cfr. I, pp. 91-2, 97, 43). Su un secondo piano essa indica una «linea di forza» dapprima «orientale» e poi giudaico-cristiana che attraversa «tutto l'Occidente» e ha condotto al primato di quel tipo di potere chiamato «"governo"» (SG I, p. 88). Si riferisce qui al «pastorato», che viene inteso come una concezione della funzione di direzione la quale, a differenza dell'antichità greco-romana, si articola come un rapporto tra il pastore e il suo gregge e che Foucault indica come lo stadio iniziale e il punto di cristallizzazione della governamentalità (pp. 124-5). Su un terzo piano Foucault fa iniziare la «"governamentalità" politica» (p. 266) nel XVI secolo, con la Riforma, la Controriforma e il passaggio ai grandi Stati territoriali. Gli interessa il fatto che qui la rappresentazione antica del governo della polis si fonde con l'immagine cristiana del pastore, il pastorato cristiano si secolarizza e agisce in profondità nella vita quotidiana. In questa fase le diverse concezioni della direzione designate come «"governamentalità" politica» - mercantilismo, cameralistica, ragion di Stato, «scienza di polizia» *(Polizeiwissenschaft)* e fisiocrazia - sarebbero tuttavia ancora bloccate dal primato della «sovranità» (pp. 82-3) e in tal modo l'arte di governo «non poteva trovare la sua

dimensione propria» (p. 84). La nuova centralità dello Stato si affermerà solo alla metà del XVIII secolo mediante l'«arte di governo» liberale, che nella visione di Foucault introduce la «ragione di governo moderna» (SG II, pp. 22, 32-3 n).

Solo con questo (quarto) concetto più limitato, secondo Foucault, il problema del governo può essere pensato al di fuori del quadro giuridico della sovranità (SG I, p. 84), cosa che egli interpreta come l'inizio di una nuova epoca: «viviamo nell'era della governamentalità, che è stata scoperta nel XVIII secolo» (p. 89). Tuttavia, anche questo uso del concetto copre a sua volta un'epoca complessa che accanto al liberalismo comprende il conservatorismo, il fascismo, il socialismo di Stato, la socialdemocrazia. E c'è da chiedersi come gli «studi sulla governamentalità» possano pretendere di aver trovato con questa categoria la chiave analitica per comprendere il neoliberalismo.

E' come se Foucault avesse tentato di accostarsi alla storia per vie sempre nuove, senza però mai arrivare alla concretezza della storiografia o delle scienze sociali. Diventa perciò sfuggente non solo l'estensione di questo concetto ma anche il piano di realtà al quale esso si riferisce. Mentre ancora in Machiavelli la potenza sovrana si riferirebbe al territorio e avrebbe circolarmente in se stessa il proprio fine, il *gouvernement* si riferirebbe al «complesso costituito da uomini e cose» e cioè agli uomini nei loro intrecci con le cose, le ricchezze, le risorse del suolo, i mezzi di sussistenza e così via (SG I, pp. 78 sgg.). Questa determinazione è tuttavia inadatta a definire una governamentalità moderna ed «economica», perché gli uomini sono sempre stati in rapporto con le «cose» e ogni dominio come ogni egemonia hanno dovuto riferirsi in qualche modo a questo legame, ad esempio alla

disposizione sulle risorse economiche e sulle forze di lavoro. Foucault intende realmente dire che questo potere di disposizione è un'invenzione moderna mentre prima sarebbero stati in gioco solo il territorio come tale e un incremento di potere fine a se stesso? Egli evita queste domande cambiando piano di realtà: la governamentalità non si riferirebbe «al modo in cui i governanti hanno effettivamente governato» (SG II, p. 14) ma coglierebbe le forme di razionalizzazione soggiacenti. Non si tratterebbe cioè di reali pratiche di governo ma solo di determinati modi di pensare presenti nella manualistica, modi che in precedenza non si erano presentati in queste forme. Questa limitazione potrebbe essere del tutto legittima sul piano metodologico ma è in contraddizione con la definizione foucaultiana della governamentalità come «insieme» delle istituzioni, dei processi e delle riflessioni con i quali la popolazione viene guidata mediante un sapere «economico» (SG I, pp. 87-8). L'intreccio di istituzioni, pratiche e forme interpretative sarebbe in realtà un programma di ricerca per la teoria dell'ideologia. Quanto era stato annunciato non viene mantenuto: Foucault offre molti menu ma raramente qualcosa da mangiare.

Bob Jessop ha interpretato le riflessioni di Foucault sulla governamentalità come un ritorno alla macroanalisi, al tema della codificazione strategica delle tecnologie del potere in un modello di dominio relativamente unitario e infine come indizi di una convergenza con l'analisi dello Stato capitalistico fornita da Poulantzas (2004, p. 100 sgg.). Questo tentativo di conciliare Foucault con uno dei suoi più acuti critici[3] ignora l'unilateralità con la quale Foucault ha depurato lo Stato borghese dalle sue funzioni di dominio: in realtà lo Stato «non è che una realtà composita e un'astrazione mitizzata», «un tipo di governamentalità» e

così via, l'«effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici» (SG I, pp. 89, 183; II, p. 75). Ma come mero effetto e «idea regolatrice della ragione di governo» (SG I, p. 206), che a sua volta *può* essere letta soltanto nei testi, lo Stato ha perduto le proprie condizioni costitutive materiali come la disposizione privata sui mezzi di produzione, i rapporti patriarcali di genere o la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Foucault segue qui un procedimento simile a quello prima adoperato nel contrapporre potere disciplinare e ideologia: presuppone un concetto di Stato ristretto, superato dal concetto gramsciano di «Stato integrale», per sbarazzarsi del tutto di ogni teoria del dominio statale (cfr. Poulantzas 1979, pp. 44-5). Mentre Gramsci vuole comprendere il rapporto tra direzione e dominio, egemonia e coercizione, società civile e società politica, mentre Althusser fa notare come gli apparati ideologici lavorino sotto lo «schermo protettivo» degli apparati repressivi di Stato (cfr. Gramsci, Q, 6, § 88 e § 155; Althusser, AIS, p. 87), in Foucault la cornice di dominio delle pratiche egemoniche sparisce misteriosamente.

Questo non significa che i temi da lui trattati siano irrilevanti, né che egli li affronti in maniera poco significativa. Al contrario, rispetto a *Sorvegliare e punire* (1975) e alla *Volontà di sapere* (1976) è innovativa ad esempio la sua sensibilità per le linee di resistenza più sottili: le rivolte di condotta che si articolano come un «voler essere condotti in altro modo» (SG I, p. 145); l'ascetismo visto come una forma paradossale di resistenza contro il pasto rato cristiano, dato che in esso il principio di ubbidienza viene superato e al contempo sostituito da un autodominio estremo; le comunità religiose che mettono in discussione l'autorità del «pastore» mediante un sacerdozio

universale (pp. 157 sgg); la mistica, che cerca di sfuggire alla costrizione cristiana alla confessione mediante una comunicazione immediata tra Dio e l'anima (p. 160 sgg.); l'escatologia, nella quale viene svalutata la figura del pastore visto che il tempo va compiendosi da sé (p. 162). Le chiese reagiscono a queste forme di resistenza «nel quadro dell'impiego permanente di elementi tattici» e garantiscono con ciò il «recupero della controcondotta all'interno del pastorato religioso» (pp. 163, 166) e cioè con quella strategia egemonica che Gramsci aveva cercato di teorizzare nel concetto di «rivoluzione passiva»[4]. Nella misura in cui Foucault si interessa della dimensione dell'autodirezione, si aprirebbe in linea di principio la possibilità di analizzare i funzionamenti contraddittori dei conflitti ideologici, nei quali le stesse istanze e gli stessi valori vengono reclamati in maniera antagonistica[5].

Tuttavia, la generica metanarrazione foucaultiana di una «linea di forza» pastoral-governamentale dell'Occidente è costruita su un terreno insicuro sul piano filologico. Il fatto che al pensiero greco sia «estranea» (p. 104) la metafora del pastore per indicare gli uomini di Stato è smentita già dai controesempi che Foucault stesso cita: per 44 volte nell'Iliade e per 12 volte nell'Odissea il re viene menzionato come pastore (p. 106; cfr. pp. 317-8 n. 1). I pitagorici, che Foucault riduce ad una «tradizione... marginale», derivano dal pastore (*nomeus)* la legge (*nomos*) e Zeus come Dio-Pastore (*nomios*) (pp. 106-7). Nel *Crizia,* nelle *Leggi* e nella *Repubblica* di Platone il buon governo viene inteso come arte del pastore (p. 108). Mentre Foucault contrappone la figura «orientale» della guida-pastore al timoniere greco, il quale pilota non i marinai ma la nave (p. 98), nel *Reallexikon für Antike und Christentum* si può leggere ad esempio che in Esiodo, Eschilo, Sofocle ed Euripide il titolo

di pastore veniva «esteso anche alle guide militari, come i comandanti delle navi» (Engemann 1991, p. 580).

Il testo chiave usato da Foucault è il *Politico* di Platone. Qui l'analogia del pastore viene respinta come insufficiente in quanto soltanto un Dio può essere realmente pastore e perché l'arte dello Stato andrebbe compresa piuttosto mediante l'attività del tessitore, che unisce gli uomini più diversi in una comunità (261e-283b e 311; cfr. SG I, pp. 109 sgg.). E' un'osservazione giusta. Essa però non dimostra affatto che la «riflessione greca» non faccia propria l'analogia tra l'uomo di Stato e il pastore (p. 115) ma indica piuttosto il fatto che Platone si confronta qui in maniera critica con un *topos* della cultura greca. Il *Politico* non è comunque utilizzabile come un modello alternativo rispetto al Vecchio Testamento perché entrambi concordano nell'attribuire ad un Dio (Gronos o Jahvé) la funzione pastorale. La ricostruzione della genesi del pastorato proposta da Foucault è essa stessa una forma di orientalismo. Un minimo di storia sociale gli avrebbe ricordato il fatto che l'allevamento del bestiame, e con ciò la figura del pastore, era diffuso in tutto il Mediterraneo e non solo in «Oriente». E' come se con il pastorato egli volesse ripetere l'idea nietzscheana di una rivolta giudaico/cristiana degli schiavi nella morale.

A tratti Foucault fa proprie le banalità anacronistiche e persino antigiudaiche della teologia dominante. È noto, dice, che al contrario del giudaismo il cristianesimo non è una «religione della legge» ma organizza soltanto un rapporto di sottomissione tra individui isolati (p. 132). Il «rapporto strettamente individuale» è «il principio stesso dell'obbedienza cristiana» (p. 133). Ogni impulso a una decostruzione sul piano della critica dell'ideologia è andato

qui perduto. Da una parte, la critica della legge proposta dal Paolo e dai Vangeli non era rivolta tanto contro le leggi religiose dell'ebraismo (comandamenti di purezza, riposo sabbatico e così via) ma soprattutto contro il *nomos* dell'impero romano e delle città ellenistiche, nelle quali la «legge» giudaica era tuttavia essa stessa integrata (sebbene in maniera precaria) (cfr. Taubes 1995, pp. 36-7). La problematica legalità/critica della legge, cioè, non può essere compresa in maniera sufficiente con la contrapposizione cristiano/giudaico ma deve includere il rapporto con il potere imperiale romano. D'altra parte, in questo quadro è possibile vedere anche che «il cristianesimo» non si è fermato affatto alla critica della legge ma con la propria ascesa a religione di Stato si è adoperato con grande successo alla sottomissione dei popoli alle leggi dello Stato. Anche le riforme protestanti, dopo le fasi iniziali di critica delle leggi vigenti, hanno trasformato le loro chiese in apparati ideologici delle diverse corti. E infine l'ipotesi foucaultiana di un rapporto «strettamente individuale» trascura la formazione, analizzata ad esempio da Max Weber, di un «carisma di ufficio» nel quale la funzione pastorale viene esercitata non attraverso i (fallibili) singoli chierici ma mediante l'(infallibile) istituzione ecclesiastica (cfr. ES I, p. 245, ES II, p. 478).

Nel definire la governamentalità come un processo nel quale lo Stato «si è trovato gradualmente "governamentalizzato"» (SG I, p. 88) Foucault esprime in senso stretto una tautologia. Quanto dice può essere reinterpretato così: nella formazione degli Stati territoriali protoassolutistici era divenuto indispensabile sviluppare competenze ideologiche, capacità di guida e ceti intellettuali corrispondenti «propri» e cioè indipendenti

dalla Chiesa cattolica. Da questo punto di vista, è discutibile il fatto che Foucault faccia iniziare il passaggio alla «governamentalità politica» solo con la letteratura antimachiavelliana dal XVI secolo (soprattutto con un testo di de la Perrière del 1555). Rispetto alla nuova arte di governo, orientata verso una pluralità di funzioni di direzione, Machiavelli avrebbe rappresentato a suo avviso solo «la fine di un'epoca» nella quale sarebbe stato in gioco in maniera circolare il rafforzamento del principe, della sua potenza sovrana e del suo territorio (pp. 56 sgg., 74, 79). Ora, il fatto che il *Principe* si riferisca alla conservazione del potere e al suo ampliamento da parte del principe è dovuto anche all'argomento del libro e al suo destinatario. Ma nonostante la forma personificata, e anzi proprio attraverso essa, vengono affrontati anche i diversi elementi che costituiscono la funzione di direzione in senso istituzionale, elementi che bisognerebbe piuttosto ricondurre all'arte di governo della «ragion di Stato» (cfr. cap. 19). E' questo che intende Gramsci quando dal mito machiavelliano del principe trae il compito di «creare una volontà collettiva nazionale-popolare» (cfr. Q 13, § 1, p. 1558 sgg.). Foucault, inoltre, non prende in considerazione i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, nei quali il consenso del popolo è una questione decisiva e la repubblica viene apprezzata in quanto consente di selezionare qualità differenziate di direzione (ad es. Libro 3, cap. 9).

Le argomentazioni di Foucault sulla governamentalità giungono infine ad occuparsi del liberalismo, che egli non vorrebbe trattare né come una «teoria», né come un'«ideologia» bensì come un semplice «“modo di fare”» (SG II, p. 262). Tuttavia non è questo ciò che egli fa. Foucault finisce per interessarsi esclusivamente del fatto

che il liberalismo si comprende come strumento critico contro un eccesso di governo e come autolimitazione del governo (*ibid.,* pp. 32-3, 263, 265). E' l'immagine che il liberalismo ha di se stesso, un liberalismo al quale piace vedersi in opposizione ad ogni regolamentazione statale e politica, rimuovendo con ciò il fatto che nella storia reale esso ha agito soprattutto nella forma di un duro «individualismo proprietario» (Macpherson) rivolto all'assicurazione (anche coatta e disciplinare) di rapporti di proprietà ineguali[6]. Nella descrizione di Foucault, che in letteratura viene apprezzata soprattutto per il suo superamento della «critica dell'ideologia», non ci si interroga più sulle modalità di funzionamento ideologico del liberalismo nell'ambito del dominio borghese. I cosiddetti «studi sulla governamentalità» erediteranno questa tendenza sino a farne una ripetizione acritica e immedesimata e la applicheranno nelle loro descrizioni dell'attuale neoliberalismo[7].

In linea di massima la descrizione fenomenologica dei diversi concetti di direzione sarebbe un passo del tutto legittimo nel quadro di una «critica immanente», da intendersi — con Adorno — come un «confronto di ciò che una società vuol far credere di essere e di ciò che è» ("Einleitung zum Positivismusstreit", GS 8, p. 347: trad. it. Adorno 1972, p. 77). Bisognerebbe però evitare di presentare questa autocomprensione liberale come la totalità del fenomeno e di gonfiarla fino a farne il superamento della critica dell'ideologia e della teoria dell'ideologia. E' quanto fa invece Foucault quando usa il proprio concetto di «governamentalità» (come già prima quello di «disciplina») per scardinare il concetto di ideologia (ad es. SG I, p. 164). Egli rivendica l'intero terreno della teoria dell'ideologia e al tempo stesso lo evita,

staccando i testi dai loro rapporti con il dominio, i suoi apparati ideologici e le sue modalità di funzionamento.

Chi volesse continuare a usare la parola artificiosa “governamentalità” dovrebbe trarsi fuori da questa ambiguità: o la si usa come sinonimo di un concetto materialistico di ideologia, mediante il quale bisognerebbe allora indagare realmente l’insieme dei poteri, dei rituali e delle pratiche ideologiche; oppure la si usa in un senso più limitato (che corrisponde del resto all’approccio fattuale delle ricerche di Foucault) e cioè nel senso di una strategia di direzione *nel modo* e *nella misura* in cui questa viene riflessa nei testi: come «prisma riflessivo» (SG I, p. 203) di un progetto egemonico e dei suoi principi direttivi.

Note

[a.] L’ed. it. traduce «guidare la possibilità di condotta».

[1] In questa direzione va, ad esempio, la sua osservazione secondo la quale la differenza tra potere/dominio *(Herrschaftsmacht)* e capacità d’azione *(Handlungsmacht)* collettiva è soltanto «verbale» (DE II, nr. 341, p. 1408). Inoltre, di solito l’ultimo Foucault non distingue tra potere diffuso e dominio in maniera analitica ma solo quantitativa, secondo un criterio di estensione *(ibid.,* pp. 1062, 1529).

[2] Cfr. VS, p. 123-4; nella stessa direzione vanno le lezioni *“Bisogna difendere la società!",* del 1975-76 (DS, p. 206 sgg.)

[3] Per un’interpretazione della critica di Poulantzas al concetto foucaultiano di potere cfr. *supra* pp. 113 sgg.. 14/ sgg-, 180 sgg..

[4] Cfr. Q, 1, § 150; 8, § 36, 10.11, §§ 41 e 61; 13, § 27; 15, § 59.

[5] Sul concetto di «invocazione antagonistica della comunità» cfr. Haug 1993, p. 84.

[6] Cfr. Losurdo 2005, pp. 40 sgg., 305 sgg.

[7] Per un approccio critico cfr. Müller 2003, Langemeyer 2004, Rehmann 2005.

Riferimenti bibliografici

Adorno, Theodor W., 1972: Introduzione a Id. e altri, *Dialettica e positivismo in sociologia Dieci interventi nella discussione,* a cura di Heinz Maus e Friedrich Fürstenberg, trad. it. di Anna Marietti Solmi, Einaudi, Torino, pp. 9-82; ed. orig. “Einleitung zum Positivismusstreit”, in *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologe,* Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1969.

Id., 1973 sgg: *Gesammelte Schriften,* 20 Bde., a cura di R. Tiedemann, Frankfurt/Main (cit. GS).

Althusser, Louis, 1977: *Ideologia e apparati ideologici di Stato,* in Id., *Freud e Lacan,* a cura di Claudia Mancina, Editori Riuniti, Roma, pp. 65-123; ed. Orig. *Ideologe et*

appareils idéologiques d'Etat, in "La Pensée", n° 151, giugno 1970, poi in Id., *Sur la reproduction,* introduzione di de Jacques Bidet, PUF, Paris 1995, pp. 269-314 (cit. AIS).

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann, Thomas Lemke (a cura di), 2000: *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen,* Frankfurt/Main.

Burchell, Graham, Colin Gordon, Peter Miller (a cura di), 1991 : *The Foucault Effect. Studies in Governmentality,* Chicago.

Engemann, Josef, 1991: voce "Hirt", in *Reallexikon fur Antike und Christentum,* Bd. 15, Stuttgart, pp. 577-607.

Foucault, Michel, 1978: *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1,* trad. it., di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Histoire de la sexualité,* tome 1 : *La volonté de savoir,* Gallimard, Paris 1976 (cit. VS).

Id., 1989 (1982): *Come si esercita il potere?,* in Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente,* con un'intervista e due saggi dì Michel Foucault, trad. it., di Daniele Benati, Mauro Bertani, Ivan Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze, pp. 245-54; ed. orig. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Second Edition with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault, University of Chicago Press, Chicago 1983.

Id., 1992 (1982): "Tecnologie del sé", in Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton (a cura di), *Un seminano con Michel Foucault. Tecnologie del sé,* trad. it. di Saverio Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 11-

134; ed. orig. *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault,* Univ. of Massachusset Press, Amehrst 1988.

Id., 1998: *“Bisogna difendere la società”,* a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana Feltrinelli, Milano: ed. orig. *“Il faut défendre la société”.* Cours au Collèse de France (1975-1976), Gallimard-Seuil, Paris 1997 (cit. DS).

Id., 2001: *Dits et écrits 1954-1988,* 2 voll., Gallimard, Paris (cit. DE I-II).

Id., 2005a: *Sicurezza, territorio, popolazione,* corso al Collège de France 1977-1978, edizione stabilita da Michel Senellart sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, trad. it. di Paolo Napoli, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Sécurité, territoire, population,* cours au Collège de France 1977-1978, Seuil/Gallimard, Paris 2004 (cit. SG I).

Id., 2005b: *Nascita della biopolitica,* corso al Collège de France 1979-1979, edizione stabilita da Michel Senellart sotto la direzione di François Ewald e Alessandro Fontana, trad. it. di Mauro Bertani e Valeria Zini, Feltrinelli, Milano; ed. orig. *Naissance de la biopolitique,* cours au Collège de France 19791979, Seuil/Gallimard, Paris 2004 (cit. SG II).

Gordon, Colin, 1991: “Governmental Rationality: An Introduction”, in Burchell, G. e altri (a cura di) 1991, pp. 1-51.

Gramsci, Antonio, 1975: *Quaderni del carcere,* edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino (cit. Q).

Haug, Wolfgang Fritz, 1993: *Elemente einer Theorie des Ideologischen,* Argument-Verlag, HamburgBerlin.

Jessop, Bob, 2004: *Pouvoir et stratèges chez Poulantzas et Foucault,* in “Actuel Marx”, n° 36, pp. 89-108.

Langemeyer, Ines, 2004: *Subjektivität und kollektive Erfahrung. Subjektivierung als Machtinstrument im Produktionsprozess,* in “Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik”, n° 46, XXIV, pp. 65-78.

Lemke, Thomas, 1997: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität,* Argument-Verlag, Hamburg.

Losurdo, Domenico, 2005: *Controstoria del liberalismo,* Laterza, Roma-Bari.

Müller, Cathren, *Neoliberalismus ab Selbstführung Anmerkungen zu den “Governmentality Studies”,* in “Das Argument”, n° 249, XLV, H. 1, pp. 98-106.

Poulantzas, Nicos, 1979: *Il potere nella società contemporanea,* trad. it., di Giuseppe Saponaro, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *L’Etat, le Pouvoir, le Socialism,* PUF, Paris 1978.

Projekt Ideologietheorie, 1979: *Theorien über Ideologie,* Argument-Verlag, Hamburg/Berlin (eit. PIT).

Rehmann, Jan, 2007 : “Herrschaft und Subjektion im Neoliberalismus — Die uneingelösten Versprechen des späten Foucault und der ‘Gouvernementalitäts-Studien’”, in Ch. Kaindl (a cura di), *Neoliberalismus und Subjekt,* BdWi-Verlag, Marburg, pp. 75-92.

Taubes, Jakob, 1995: *Die politische Theologie des Paulus,* Fink, München.

Weber, Max, 1961 (1921): *Economia e società,* vol. I e II, Edizioni di Comunità, Milano; ed. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie,* V ed., a cura di Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Mohr, Tübingen; trad. it. *Economia e società,* vol. I e II, Edizioni di Comunità, Milano 1961 sgg. (cit. ES).

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Indice degli argomenti

Sommario

PARTE TERZA

L'introduzione di un concetto di potere neonietzscheano e le sue conseguenze

PARTE QUARTA

Dalla prigione all’anima moderna. *Sorvegliare e punire* rivisitato

È POSSIBILE RICOSTRUIRE UNA TEORIA FILOSOFICA E POLITICA DI SINISTRA PARTENDO DA NIETZSCHE? Da più di trent'anni, quella parte della sinistra che si vuole più "raffinata" annuncia il superamento della metafisica, la fine delle grandi narrazioni, la morte della filosofia della storia. Un lungo viaggio iniziato tentando di fondare una critica del "socialismo reale" e delle sue meste proiezioni politiche in occidente. Proseguito nel tentativo di coniugare la lettura "postmoderna" con l'esigenza di affermazione di nuove figure sociali. Per ritrovarsi infine impegnata a celebrare le "magnifiche sorti e progressive" dell'Individuo proprio quando questo viene schiacciato ovunque sotto il peso di una precarietà (lavorativa, contrattuale, esistenziale, culturale) che ne distrugge il futuro già nel presente.

Una occasionale rilettura di alcune opere di Friedrich Nietzsche ha propiziato tale operazione culturale: un rovesciamento quasi perfetto. Al filosofo tedesco e alla sua lettura della crisi della modernità si richiamano Gilles Deleuze, Michel Foucault e molti altri autori, grazie alla scoperta del concetto di "differenza" e dell'intrinseco pluralismo che esso implicherebbe.

In questo libro, muovendo dalla lezione dei francofortesi (non risparmiando critiche neppure a loro), di Gramsci e Bloch, Jan Rehmann discute l'ambiguità di queste nozioni e mostra tutta l'arbitrarietà della lettura postmodernlsta di Nietzsche. Ed ecco che nelle mani dei "nietzscheani di sinistra" il *pathos della distanza* che separa gli aristocratici fuorusciti dal gregge degli schiavi si tramuta nel concetto di *differenza* in quanto tale; e la *volontà di potenza* viene ingentilita fino a sembrare metafora di una concezione cooperativa del potere. La religione di Zarathustra viene cosi riproposta come retroterra di "nuovi possibili percorsi individuali" di liberazione per i "nomadi" dei nostri giorni.

Rehmann mostra come questi discorsi siano ben poco fondati in una lettura rigorosa dei testi nietzscheani e soprattutto, lungi dal costituire il presupposto per un rinnovamento della critica del dominio e della società capitalistica, siano del tutto solidali con l'offensiva ideologica neoliberale e le sue concrete pratiche di sottomissione politica e sociale.

JAN REHMANN (Altenmarkt, 1953) insegna Teoria sociale all'*Union Theological Seminary* di New York e Filosofia alla *Libera Università* di Berlino. È redattore dello "Historisch-Kritisches Worterbuch des Marxismus" (HKWM) e della rivista *Das Argument*. Ha appena pubblicato *Elnführung in die Ideologietheorle* Tra le sue precedenti opere ricordiamo *Max Weber: Modernisierung ais passive Revolution*, 1998; *Die Kirchen im NS-Staat*, 1986 e, insieme ad altri, *Faschismus und Ideologie*,1980, e *Theorien uber Ideologie*, 1979.

ISBN 88-86973-98-4

9 788886 973984

euro 20,00